الاستشراق الجديد
جدلية الثنائية الثقافية بين الغرب/الشرق و الغرب/الإسلام

د. السيد الأسود

إن مشكلة "ثقافة الآخر" كانت ولا تزال محوراً أساسياً في الفهم الإنساني منذ فجر التاريخ حتى الوقت الراهن. كما أن مشكلة العلاقة بين الأجنبي (الدخيل) والمواطن المحلى (الأصيل) والتي تأخذ أشكالاً كثيرة مثل "المتحضر" و"البدائي المتخلف" أو "العالم الأول" First World و"العالم الثالث" Third World أو "المركز" و"الهامش" أو "الشمال" و"الجنوب" أو"العالم الحر" the Free World' و"العالم غير الحر" تُعد من أهم المشكلات الأكاديمية والبحثية في مجال الدراسات الثقافية والأنثروبولوجية بعامة والدراسات التي تعتمد على التأويل الرمزى للواقع الاجتماعي الشفهي والنصي Textuality بخاصة .(Sax 1998: 293. Walker 1991) وقد ظهر ذلك بصورة قوية ومتزايدة في أعمال كثير من المدارس الحديثة والمعاصرة خاصة تلك التي ارتكزت في منطلقاتها النظرية على "الآخر الشرقي" والتي تُعرف بالاستشراق Orientalism. لكن يجب أن نذكر أن من أهم أسس الدراسات الأنثروبولوجية إحترام التنوع أو الاختلاف الثقافي أو ما يعرف بالخصوصية أوالنسبية الثقافية. ولذلك عند التعرض للاستشراق سوف يكون التركيز على مدى مراعاة هذه الخصوصية الثقافية من قبل المشتغلين بهذه الدراسات.

إن الإرث المذموم للاستشراق ينعكس في قدرته على صنع الثنائية الثقافية وخلق "الآخر" ووصمه وثقافته بنعوت سلبية، وهي ثنائية شمولية من نتاج بعض النخب الثقافية الغربية التي تنطلق ليس من مجرد الجهل بمكونات ثقافة الآخر بل العمل على تهميشها وتحجيمها. وهذا ما دفع ببعض المنظرين أمثال هنتنجتون Huntington (1993. 1996) إلى الحديث عن "صدام الحضارات" clash of civilizations مدعياً أن التهديد الوحيد للغرب يأتي من الحضارة الإسلامية. ولا يعني مفهوم الحضارات عند هنتنجتون السياسة أو الاقتصاد، بل الثقافة(١). فالأساس العام للاستشراق هو تقسيم العالم إلى عالمين غير متساويين، أحدهما متخلف وهو الشرق والآخر متقدم وهو الغرب(٢). لكن المفارقة تظهر في حقيقة أن الشرق المتخلف يكون أكثر قوة من الغرب من حيث الموارد الطبيعية بما فيها الطاقة وعدد السكان لكنه وبالتالي يُنظر إليه بكراهية وخوف شديدين لأنه أصبح منافسا للغرب.

ولطالما يُنظر للإسلام على أنه ينتمى للشرق فإنه يقع ضمن الإطار أو البناء العام الشامل للاستشراق. لكن بالرغم من أن الإسلام كان جزءاً من الاستشراق القديم، نجد أن "الشرق" بدأ يتزوى رويداً ليحل محله "الإسلام" في الاستشراق الجديد، بمعنى أن "الإسلام" أصبح يُنظر إليه على أن يمثل تهديداً مباشراً للغرب. ومن ثمة يعلو النداء أن على الغرب أن يعيد تسليح نفسه من خلال الإبقاء على القواعد العسكرية خاصة في الشرق الأوسط أو المناطق المحيطة به (.Said 1978: 34

(Kepel 2004: 26-27).

إن الانشغال بالمعايير الغربية حول "الغرب" في مقابل" الآخر" أو "الشرق" تعرقل الفهم الموضوعي للمجتمعات التقليدية أو غير الغربية مما حدا بالأنثروبولوجي الشهير جاك جودي Jack Goody لأن يقول "لقد فشلنا في أن نعطي اعترافاً كاملاً لانجازات المجتمعات الأخرى المتأدبة بسبب الانشغال بتفرد الغرب"(Goody 1977: 1). وهذا النمط من التفكير يكون متأصلاً في التقسيم "نحن/هم" الذي يكون في جوهره ثنائياً وعنصرياً (الأسود el-Awad :2005a 2002, 226).

تساؤلات الدراسة

تحاول هذه الدراسة أن تجيب عن التساؤلات التالية:

١-ما هي الجذور الايديولوجية والسوسيولوجية للاستشراق الجديد New Orientalism ؟ هل ترجع هذه الجذور إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية وظهور أمريكا كقوة عظمى ووريث لإمبراطوريات أفل نجمها؟ وهل كانت العولمة في التسعينيات من القرن العشرين وهيمنة القطب الأوحد (بعد انهيار ما كان يسمى بالاتحاد السوفيتي) والتحول من الحرب الباردة إلى الحروب الساخنة في الخليج من العوامل التي عجّلت في بلورة وظهور الاستشراق الجديد؟

٢-هل كانت أحداث ١١ سبتمبر عام ٢٠٠١ (التي وقعت في نيويورك وواشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية) من أحد الأسباب التي بررت ظهورالاستشراق الجديد وحتمية مواجهة الإسلام تحت مسمى صراع الحضارات أو الحرب على الإرهاب؟ وكيف تحولت الموضوعات المتنوعة لدراسات الاستشراق التقليدي إلى موضوع موحّد ونقصد به "الاستشراق الإسلامي" الذي يعد من أهم توجهات الاستشراق الجديد؟

٣--هل ما يعرف بمخطط "الشرق الأوسط الكبير أو الجديد" هو أحد التوجهات الأساسية في أيديولوجية الاستشراق الجديد؟

٤- ما هو دور الباحثين الذين ينتمون إلى أصول عربية واسلامية (مهاجرون وغير مهاجرين) في تكريس ثقافة الاستشراق الجديد من خلال الدراسات الإنسانية والاجتماعية وخاصة الأنثروبولوجية والاثنوجرافية؟ هل يمكن وضع مشروع بحثي علمي لدراسة الشرق العربي بصورة موضوعية؟

٥- ما هي أهم خصائص الاستشراق الجديد؟

أولاً، الجذور الأيديولوجية والسوسيولوجية للاستشراق الجديد

لعل عبارة كارل ماركس Marx الشهيرة من أن أهل الشرق لا يستطيعون تمثيل أنفسهم، وبالتالي يجب تمثيلهم تعبر عن التوجهات الأيديولوجية نحو جعل الشرق موضوع دراسة وتحليل من الآخر الغربي. هناك جذور فكرية وسوسيولوجية ترتبط بطبيعة الاستشراق القديم أو التقليدي والتي ساعدت على نشأة ما يمكن أن نطلق عليه الاستشراق الجديد. فالاستشراق بشكل عام هو تعبير يدل على الاهتمام المنظم بالشرق، بمعنى التعرف على أحوال شعوب الشرق وثقافتهم وتاريخهم، كما يُقصد به ذلك التيار الفكري الذي يتمثل في إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق والمجتمعات الإسلامية بما يشتمل من حضارت وآداب ولغات وغيرها من الأشكال الثقافية. كما تجسد كلمة "استشراق" توجهات في الفنون الغربية استلهمت فنون الشرق ووظفتها فنياً (البيطار ١٩٩٢) Said 1978; 1997, Macfie 2002, Prakash 1995..

وبقول مختصر: من جملة الأبعاد الرئيسة المحددة للاستشراق يمكن الإشارة إلى البعدين التاليين:

١-البعد الأكاديمي بمعنى الانشغال بدراسة الشرق أو الكتابة عنه والتخصص فيه.

٢- البعد الفكرى الأيديولوجي، بمعنى أن الاستشراق

هو أسلوب فكري يرتكز على التمييز الوجودي والابستمولوجى بين الشرق Orient والغرب Occident. ويتضمن ذلك بعداً أيديولوجيا وحضارياً وسياسياً يتمثل في سيطرة الغرب على الشرق واستغلال خيراته. ويتضمن هذا البعد منطقاً انتقائياً قائماً على التمييز الحضارى أو الأنثروبولوجي بين ثنائية ثقافية تتمركز حول الشرق والغرب (Said 1978: 21-26). ولقد أسهم الاستشراق في تشكيل التصورات الغربية عن الشرق بصورة عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة، معبراً عن الخلفية الفكرية والايديولوجية للصراع الحضاري بينهما.

بالرغم من أن "الشرق" يُستخدم كرمز أو نسق رمزى يشير إلى أسلوب حياة ونمط تفكير له خصائصه المميزة، إلا أنه يمكن تقسيمه جغرافياً وأيديولوجيا إلى ثلاث دوائر كبرى: ١- الشرق الأقصى، ٢- الشرق الأوسط بما فيه العالم العربى، ٣- المجتمعات الإسلامية في الشرق، بالإضافة إلى الأقليات المسلمة التي هاجرت واستقرت في الغرب. والمعضلة الجوهرية -هنا- هي أنه بالرغم من سيطرة الغرب على الكثير من الدول العربية والشرقية اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً، إلا أن الإسلام لا يزال يمثل مشكلة كبرى له، أى للغرب من حيث استعصاء السيطرة عليه. ولذلك يمكن القول أنه إذا كان الاستشراق التقليدى قد تناول باسهاب الدائرتين الأوليين، فإن الاستشراق الجديد لا يزال يحاول احتواء الدائرة الثالثة تحت مسميات كثيرة مثل "الإرهاب" و"لأصولية" و"الإسلاموية" و"العدو" و"الخوف" وغيرها مما سوف نتطرق إليها خلال هذ الدراسة.

تُعد الدراسة التي قدمها أنور عبد الملك عام ١٩٦٣ حول أزمة الاستشراق(٣) (Orientalism in Crisis)، وكتاب إدوارد سعيد حول "الاستشراق" Orientalism عام ١٩٧٨ من الدراسات العربية التي توضح وتلخص ملامح الاستشراق التقليدى أو القديم(٤). وفحوى هذه الآراء هي أن الاستشراق هو امتداد أو مكمل للإستعمار وأنه يعتمد أساساً على نظرة الغرب المستعمر إلي الآخر وهو الشرق بمعنى أن الحضارة الغربية اعتمدت على الآخر في تعزيز وتأكيد هويتها. لكن يجب عدم اغفال الدراسات التي قام بها طلال أسد Talal Asad (١٩٧٣) وعدد من الأنثروبولوجيين حول الأبعاد الاستعمارية في الدراسات الأنثروبولوجية والتي أكدت استخدام العلوم الاجتماعية في إحكام قبضة "الآخر" المستعمرعلى الشعوب التقليدية وخاصة في القارة الإفريقية.

إن أهمية أفكار عبد الملك وسعيد ترجع إلى أنها تبلور رؤية داخلية Emic لفهم دوافع المستشرقين الذين قدموا رؤى خارجية Etic أو غربية بمثابة صور نمطية سلبية عن الشرق. ومن أخطر المشاكل التي تواجه أهل الشرق كما يدعى لورنس ديفيدسون هي أنهم يصدقون هذه الإدعاءات بصورة تجعلهم يقولون "نعم، نحن أهل الشرق متدينون، ومستبدون، وقساة بالطبيعة" (Dav-idson 1988). وهذا حكم استشراقي يحتاج لتمحيص أو اختبار إثنوجرافي وموضوعى ولا يجب أن يؤخذ على أنه حقيقة مسلم بها.

على الرغم من أن بعض أفكار إدوارد سعيد تصلح كأطر تنظيرية في تحليل الاستشراق الجديد، إلا أن كتاباته عن الاستشراق تمثل مرحلة انتقالية بين الاستشراق التقليدى والاستشراق الجديد، إذ أنه بنقده للاستشراق قد طوى صفحة من الاستشراق الأوربى التقليدى. لكن في نفس الوقت كانت تختمر أو تتبلور مفاهيم أخرى في الغرب وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، ساهم فيها الذين انتقدوا إدوارد سعيد، كى يظهر الاستشراق مرة أخرى لكن بشكل جديد. فما حدث، بعبارة أخرى، هو تحول المراكز الأوربية المتعددة لصناعة الاستشراق (بريطانيا وفرنسا، على سبيل المثال) إلى مركز قطبى واحد صانع لاستشراق جديد اكتملت كل مقوماته في بعض النخب والقيادات الأمريكية.

عرف سعيد الاستشراق بأنه أسلوب للوصول إلى تكيف مع الشرق انطلاقا من مكانة الشرق الخاصة في التجربة الغربية(٥). حيث لم يكن الشرق مجاوراً

لأوروبا وحسب، بل هو موضع أعظم مستعمرات أوروبا وأغناها وأقدمها ، ومصدر حضارتها ولغاتها ومنافسها الثقافي. وقد هوجم سعيد لكشفه حقيقة الاستشراق الغربي، وقوبلت أفكاره بهجوم شديد من برنارد لويس Bernard Lewis (١٩٨٢، ١٩٩٠) ودوجلاس ليتل Douglas Little (٢٠٠٤) ومارتن كريمر Kramer (٢٠٠١) ودانيل بايبس Daniel Pipes (٢٠٠٢) وغيرهم ، وكذلك بعض الكتاب العرب(٦). ولعل أحدث هجوم ذلك الذى شنه روبرت إروين (٢٠٠٦) Robert Irwin في كتابه "معرفة خطرة: الاستشراق واخفاقاته" Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents.

سوف لا نتطرق بالتفصيل إلى مشكلة الجذور التاريخية للاستشراق التقليدى، لكن يمكن القول أن الاستشراق بدأ في الظهور في صورته اللاهوتية عندما أصدر مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢م قرارا بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية. لكن لم يظهر الاستشراق بالمفهوم العلمى الأكاديمى المتداول في أوروبا إلا مع نهاية القرن الثامن عشر (٧)(Said 1978: 12-20).

قدم الاستشراق التقليدى في مجال الآداب والتاريخ والآثار والعلوم الإنسانية والاجتماعية بعض الدراسات الهامة والمتعمقة خاصة تلك المتعلقة بالحضارة العربية الإسلامية. فقد ظهرت كتابات كثيرة متعددة على يد سلفستر دي ساسيSilvestre de Sacy، ونولدكه Noldke، وإدوارد وليم لين Edward William Lane، كارل بروكلمان Brockelmann، وجولدتسيهر Goldziher، وغوستاف لوبون وغيرهم (أبو زيد ١٩٨٤: ٢٦٥-٢٥٩).

إن الجهد الواضح الذي قام به المستشرقون لدراسة تاريخ الحضارة العربية الإسلامية يحمل قيمة كبرى وإن كانت تشوبه الأهداف الاستعمارية كما يقول إدوارد سعيد ومكسيم رودنسون Maxime Rodinson (١٩٧٤). فقد اهتم عدد من المستشرقين اهتماما حقيقيا بالحضارات الشرقية والإسلامية وحاولوا أن يتعاملوا معها بموضوعية. وقد نجح عدد قليل منهم في هذا المجال. إن الهدف العلمي كان الدافع الأساس في هذه العملية. لكن وجدت الدول الأوربية في المعلومات والدراسات اللغوية والأنثروبولوجية والفقهية والفلسفية والأدبية والتاريخ الواقعى لبلاد الشرق مساعداً قوياً لها في بسط هيمنتها على هذه البلاد ونهب خيراتها طوال أكثر من قرن. إن الذين حاولوا أن ينصفوا الإسلام لم يستطيعوا أن يتخلصوا من تأثير ثقافاتهم وعقائدهم فصدر منهم ما يتناقض وطبيعة الإسلام(٨).

على المستوى السوسيولوجى نشير هنا إلى بعض الأفكار الخطيرة التي قدمها ماكس فيبر عن الإسلام ومهدت فيما بعد إلى تطوير بعض الأطروحات الهامة المميزة للإستشراق الجديد. اتهم ماكس فيبر الإسلام ووصفه بأنه دين موجه نحو العالم الآخر أو الغيبى وبالتالى يحمل عناصر تتناقض مع العقلانية وروح الرأسمالية. إذ يدعى فيبر "أن الإسلام ليس دين الخلاص وليس متجها نحو هذا العالم الدنيوى. كما أنه يدعى أن الإيمان بالقضاء والقدرقد نجم عنه نمط من القدرية الجبرية لا تتسق والعقلانية الرشيدة" (الأسود-el 2005a: 265 Aswad 2002). وخلاصة القول، ان كثيراً من أعمال فيبر ارتبطت بما يعرف بالاستشراق السوسيولوجى (Sociological Orientalism (Turner 1996).

ونجمل هنا ثلاثة فروض تبرر وضع فيبر ضمن المستشرقين: ١- إنه يشارك المستشرقين في القول بسمو الغرب على الشرق. ٢- يستند تفسيره السببى المقارن لتميز الغرب على الشرق إلى عوامل ذاتية داخلية ثقافية ودينية غيبية ينجم عنها بطء عمليات التنمية في الشرق مقللا من العوامل الخارجية مثل التأثير السلبى للاستعمار والامبريالية على دول الشرق. ٣- تغليب الجانب الثقافي والحضارى على الجانب المادى الإقتصادى في التحليل السوسيولوجى المقارن مما أضاف

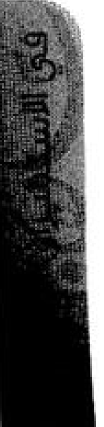
الوحدة والاستقلال والأولوية للدين والثقافة (Weber 1958 ،1930) بصورة جعلته، أي فيبر، يبدو استشراقيا أو على الأقل منجذب إلى المنظور الاستشراقي.وطبقا لإنتقادات رودنسون Rodinson (١٩٦٦: ٩٩-١١٧) ونلسون Nelson (١٩٧٦) وسعيد Said (١٩٧٨:٢٥٩) ودين Dean (١٩٩٤: ٧٩-٨٩)وتيرنر Turner (١٩٧٤; ١٩٩٦: ٢٥٧-٢٨٦) فسر فيبر فشل المجتمعات الشرقية والإسلامية في تطوير رأسمالية حديثة بإرجاع ذلك إلى عوامل ترتبط برؤى العالم الدينية غير المتماثلة أو المتسقة مع الرؤية الدينية لدى البروتستانت (الأسود Weber 1930 1990b 1990a). كما أن النقد شمل موضوعات التمايز والتنافربين ثقافات وأديان الغرب والشرق فيما يتعلق بترشيد القانون، وإدارة الدولة، والتجارة، والأخلاق ومفاهيم التملك والمجتمع المدني(٩). فالسبب الرئيس وراء بحث فيبر عن الرأسمالية الحديثة كان ضمن الفهم العام للإختلاف الثقافي أو الثنائية الثقافية بين الشرق والغرب.

من أخطر مقولات فيبر والتي لا يزال لها تأثير في التوجهات الحربية والعسكرية في المجتمعات الغربية تلك الأفكار المتعلقة بظهور المدينة الغربية أصلاً على أنها آلة حرب a war machine حيث أن الجماعة التي امتلكت وسائل الحرب قد سيطرت على المدينة وأن هناك علاقة تماثل بين امتلاك وسائل الحرب وامتلاك وسائل الانتاج في المجتمع الرأسمالي (Weber 1927: 321).

في مقابل هذه الآراء التي تعتمد على التحليلات النصية والتوجهات النظرية ظهر اتجاه قوى نحو القيام بدراسات إثنوجرافية ميدانية للمجتمعات الإسلامية، والتي أخذت مسمى "أنثروبولجيا الإسلام" Anthropology of Islam. وقد شارك فيها علماء من أصول عربية وغيرعربية لكن أغلبها إن لم يكن كلها نُشرت بلغات أجنبية، خاصة الإنجليزية، وقد تُرجم بعضها إلى اللغة العربية. ومع أن الدراسات الإثنوجرافية حول المجتمعات الإسلامية والعربية لا تندرج تحت مفهوم الاستشراق، نجد بعضاً وخاصة التي قام بها إرنست جيلنر Ernest Gellner (1983) ورفائيل باتاى (Patai 2002) وكومبس شلنج (1989) Combs-Schilling وغيرهم يدخل ضمنها.

يمثل الشرق الأوسط أهمية كبيرة بسبب موقعه الجغرافي السياسى (الجيوبوليتيك Geopolitical) مما جعل الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية تكثف من تواجدها وهمينتها على الأماكن التي كانت تهيمن عليها بريطانيا وفرنسا في السابق.

بعد الحرب العالمية الثانية عملت أمريكا على تأسيس المراكز العلمية للدراسات الإقليمية خاصة التي تهتم بمنطقة الشرق الأوسط. وليس غريباً أو من قبيل الصدفة أن تُنشئ دراسات الشرق الأوسط عام ١٩٤٩ (بعد قيام الكيان الصهيونى بعام) وهذا الموضوع قد دفع مارتن كريمر Marten Kramer المعروف بتحيزه لإسرائيل لأن يخصص الفصل الأول وهو بعنوان "اختراع أمريكي"-من كتابه "أبراج عاجية على الرمال" Ivory Towers on Sand- يقول فيه "منذ خمسين عاماً اخترعت أمريكا دراسات الشرق الأوسط لدراسة مجتمعات الشرق الأوسط التي عُرفت في تاريخ أوربا بالاستشراق Orientalism " (Kramer 2001: 5). بعبارة أخرى، ما تم تأسيسه هو نوع جديد من الاستشراق لا ينحصر على الدراسات التقليدية أو الكلاسيكية للمستشرقين، بل تساهم فيه أيضاً العلوم الاجتماعية والسياسية مستخدمة مفاهيم جديدة متطورة أو مُطوّرة لتصورات قديمة في شكل جديد. ولعل التحول التدريجي من الاستشراق القديم إلى الاستشراق الجديد يفسر الحجم المتزايد من الدراسات والمؤلفات الأكايمية التي تحمل عنوان الاستشرق الجديد New Orientalism والاستشراق الأمريكى American Orientalism مثل تلك الدراسات التي قام بها Alam (2007) و(Sadowski (1995)، Little (2002)، Turner (1994).



وقد كانت هناك تمهيدات لهذا النوع من الاستشراق ظهر جلياً عندما كتب برنارد لويس(١٠) Bernard Lewis مقالا في الخمسينات من القرن المنصرم عن "الشيوعية والإسلام "Communism and Islam" يتساءل فيه "ما هي العوامل أو الخصائص الموجودة في التراث الإسلامي؟ أو في رأى المجتمع الإسلامى حالياً، التي تُعد الأفراد النشطين فكرياً وسياسياً إلى أن يحتضنوا المبادىء الشيوعية وأساليب الحكم الشيوعية، ويجعلوا الآخرين يقبلونها" (Lewis 1954: 6). ويجب عدم إغفال حقيقة أن الخمسينات من القرن الماضى كانت فترة الثورات العربية والتحرر من الإستعمار الغربى وانجذاب بعض الدول العربية المستقلة حديثاً نحو المعسكر الشيوعى تحت منظومة الإشتراكية. وهذه الحقيقة جعلت أصحاب نظرية "الحداثة" تقسم العالم إلى ثنائية "الحداثة" Modernity -العالم المتقدم- و"التقليد أو التراث" Tradition -العالم النامى بما فيه الدول المسقلة حديثا، بينما أصحاب "الاستشراق الجديد" كانوا منهمكين في ثنائية "الغرب" و"الإسلام" (١١) (Lockman 2004).

كانت سياسة النخب الحاكمة في أمريكا حتى انهيار الاتحاد السوفييتي عام ١٩٨٩ تقوم على الاحتواء، واحترام القانون الدولي وسيادة الدول. ولكن انهيار الاتحاد السوفييتي وتعزيز الهيمنة الامريكية في العقد المنصرم أدى بالإدارة الأمريكية إلى خلق نمط جديد من "الاستشراق" يتوخى استبدال القانون الدولي بقانون يفترض الهيمنة الامريكية المطلقة ولا يعارضها ويعمل على تعزيزها. وبعد سقوط الاتحاد السوفييتي صارت أمريكا القوة الوحيدة المهيمنة على العالم، وطرحت ما أطلقت عليه: "النظام العالمي الجديد" ثم نظام "العولمة" وهي مسميات توحي بوجود نظام عالمي واحد تتلاشى فيه الخصوصيات والصراعات، وتتوحد المعايير في التعامل مع المواقف المتشابهة، إلا أن الوقائع أثبتت عدم صحة ذلك. بل على العكس فقد تم خلق نظام اقتصادي يعتمد على ثورة التقَنيَّة بغرض فرض منظومة قيمية على العالم تتعلق بالثقافة والسياسة والاجتماع.

ثانياً: أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ والحرب على الإرهاب

بدأت بذور الاستشراق الجديد بعد الحرب العلمية الثانية في القرن العشرين. وبلغت الذروة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١. ويظهر المنهج الاستشراقي الجديد في الخطاب الثقافي والسياسي المعاصر داخل الولايات المتحدة متمثلا في التركيز الشديد ليس على الشرق بل على الإسلام، وليس على الاستشراق (التقليدى) بل على "الإسلاموية" Islamism وما يرتبط بها من تيارات توصف بالأصولية والتوجهات الإرهابية وغيرها من نعوت سلبية. في دراسة حديثة ظهرت هذا العام يقول طلال أسد Talal Asad (2007) بالنسبة لأمريكا وأوربا الغربية وإسرائيل أصبحت التفجيرات الانتحارية (في ٢٠٠١/٩/١١) صورة أيقونية "لثقافة الموت" الإسلامية (Icon of Islamic "culture of death" (Asad 2007: 5). وفي سرعة شديدة غير مسبوقة ظهرت كتب ودراسات غربية أمريكية تحمل عناوين مثل "التهديد الإسلامى" Islamic Threat، و"الإرهاب الإسلامى" Islamic Terrorism، و"الحرب في عقول المسلمين" و"الإمبريالية الإسلامية" Islamic Imperialism. بالاضافة إلى ذلك، نشطت وسائل الإعلام والقنوات الفضائية والإنترنت والمطبوعات التي ركزت كل جهدها على الجهاد الإسلامي بحيث أصبح الإسلام يعني نهاية الحضارة وأنه نسق ديني معاد للإنسانية، ومعاد للسامية، ومعاد للمرأة، ومعاد للعقلانية، ومعاد للديمقراطية أو على حد تعبير جورج بوش الابن "إسلام فاشستى". والجدير بالذكر هنا أنه على الرغم من وجود صور كثيرة من الإرهاب، إلا أن "الحرب على الإرهاب" وكذلك معظم أشكال التنظير العلمى والتفسيرات الأكاديمية حول الإرهاب ظهرت في

أمريكا (Asad 2007: 5-7). وهذا التنظير الذى لا يخلو من اتهام للإسلام والعرب بحجة أن من قام بتفجيرات سبتمبر هم من العرب المسلمين (المنتمون إلى تنظيم القاعدة) يدخل ضمن المقومات الأساسية للاستشراق الجديد على أساس إن الغرب أو أمريكا بصورة خاصة لم تأخذ التحذيرات التي أطلقها المستشرقون الجدد حول الخطر الإسلامى مأخذ الجد (Gill 2004: 170). وكما يقول دانيل بنجامين Saniel Benjamin وستيفن سايمون Steven Simon في الغرب أصبح "الحرب على الإرهاب يعني الحرب على الإسلام" (Benjamin and Simon 2005: 275).

بالإضافة إلى ذلك، هناك بعض العوامل الأخرى التي مهدت لظهور الاستشراق الجديد. من هذه العوامل دخول الإسلام السياسى في مواجهة مع أصحاب نظريات الحداثة التي تحاول تحجيمه وإظهاره على أنه غير متسق مع توجهاتها. كما أن تدهور مفهوم العروبة كرابط قوي يوحد المجتمعات أو الدول العربية نجم عنه تحول نحو الدين وظهور الإسلام كوسيلة أساسية يلجأ إليها الأفراد لحل المشاكل السياسية على البعدين المحلي أو القومي والعالمي (الإسلام هو الحل). وهذا يعني نجاح الإسلام السياسى كحركة اجتماعية وتنظيمه في تأكيد منظوره متمثلاً في صناديق الاقتراع والأحزاب السياسية المعارضة للنظم السياسية غير الديموقراطية. (Esposito and Voll 1996; Mayer 1999. Roy 1994)

ولكي تتضح الصورة، تجدر الإشارة إلى أن ظهور المحافظين الجدد Neocons في الإدارة الأمريكية في التسعينات من القرن الماضى نجم عنه توجهات وتطورات جد خطيرة في بلورة الاستشراق الجديد على يد المستشرقين الجدد. والمعروف أن المحافظين الجدد هم مدافعون عن الكيان الإسرائيلي، وقد وجدوا في محادثات أوسلو Oslo فخاً يخلق وهم الأمن لإسرائيل، خاصة أنه تأكد لديهم، كما يقول جيل كيبيل Kepel (وهو من المستشرقين الجدد وله كتاب عن "الحرب في عقول المسلمين: الإسلام والغرب (٢٠٠٤)"، أن العرب اضطروا لقبول وجود اسرائيل نتيجة الضعف والوهن وأنهم عندما يستردون قوتهم فسوف يلجأون مرة أخرى إلى الدعوة للقضاء عليها (Kepel 2004: 3). وفي منتصف التسعينات من القرن المنصرم بدأ المحافظون الجدد ينفذون خطتهم الرامية إلى إحداث تغييرات جذرية وحتمية في الشرق الأوسط مستخدمين الإعلام والجامعات وغيرها لتحقيق ذلك. بل أن الخطة تضمنت حتمية التدخل العسكري في مواجهة الدول المارقة، وهي سوريا وإيران والعراق (زمن صدام). كما تضمنت الخطة إلزام دول الشرق الأوسط الأخرى بالعمل على الإصلاح السياسي وتشجيع الانتخابات الديمقراطية لاختيار ممثلين يمكن دمجهم في اقتصاد العولمة تحت الهيمنة الأمريكية.

وبالرغم من اختلاف الأهداف الإستراتيجية لكل من المجاهدين الإسلاميين Jihadists والمحافظين الجدد، كان يوجد هدف واحد مشترك وهو الإطاحة بالنظم السياسية الشمولية الدكتاتورية والفاسدة بالمنطقة. وكلاهما كان مستعداً لاستخدام القوة متمثلة في "الإرهاب" عند المجاهدين الذين يسعون لإقامة دولة إسلامية، وفي استخدام قوة "الآله العسكرية" المفرطة كما هي الحال لدى المحافظين الجدد الذين يهدفون إلى تحقيق الديمقراطية. إن الملفت للانتباه هو أن كل هذه الأحداث تقع في منطقة يوجد بها أكبر احتياطي النفط أو الطاقة في العالم، وعندما يرتفع سعر البرميل يزداد دخل الدول المصدرة له. لكن المعضلة هي أنه لا يوجد توزيع عادل للثروة في المنطقة. فطبقا لبرنامج الأمم المتحدة للتنمية في المجتمع العربى، فإن المنطقة بأسرها تعاني من البطالة وتدني معدلات الدخل أو الأجور،مع التزايد المستمر في عدد السكان وصعوبة في تحصيل التعليم وتردي وسائل الاتصال الحديثة. وقد خلق هذا الموقف ظروفاً خصبة للصراع وخاصة في مجال "السيطرة على النسق الايديولوجي المهيمن والذي

حافظ على استمرار التوازن السياسي والاجتماعي في المنطقة: وهو الإسلام" (Kepel 2004: 4).

ومن ثمة، فقد مثّلت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ تقاطعاً بين أسلوبين من التفكير: المجاهدون Jihadists والإسلاميون من ناحية والمحافظون الجدد من ناحية أخرى. وقد قدمت كل مجموعة مشروعاً يهدف إلى التحول الجذري في الشرق الأوسط. حاول الجهاديون استغلال انتصار الحادي من سبتمبر كي يجذبوا أكبر عدد من المتعاطفين معهم كي يصبحوا المدافعين، والمتحدثين باسم الإسلام، بينما المحافظون الجدد استفادوا من هذه الهجمات لتسويق مشروعهم حول الشرق الأوسط الجديد لدى الإدارة الأمريكية التي بدورها شنت هجوماً ضارياً على الإرهاب. والمشكلة هنا تتمثل في أن الإدارة الأمريكية قبل أحداث سبتمبر كانت تحاول في سياستها نحو الشرق أن تحقق التوازن التقليدي بين أمن إسرائيل وإمدادات النفط، لكنها بعد تلك الأحداث أعطت الأولوية لدعم إسرائيل وانحسرت علاقاتها مع منتج النفط الرئيسي أو المملكة العربية السعودية. وتزداد المشكلة تعقيدا في عدم قدرة الإدارة على القضاء على الإرهاب أو تحطيم نظام القاعدة (بن لادن) حتى بعد الحرب على أفغانستان وتغيير نظام الحكم مما دفعها نحو غزو العراق واحتلاله تحت إدعاء أن نظام صدام السياسي هو الداعم الأساس للإرهاب ثم اختلاق قضية أسلحة الدمار الشامل لتبرير الغزو. وقد رحبت إسرائيل بذلك لأنها رأت أن القضاء على التهديدات العراقية سوف يؤدى إلى تحقيق مشروع الشرق الأوسط الجديد وتحقيق ما يسمى بالديمقراطية (Kepel 2004: ٤). لكن كانت النتيجة هي ظهور النعرات الطائفية التي أدت إلى الحروب الأهلية، كما أن الاستخدام المكثف للإعلام والإنترت كشف وبصورة عالمية غير مسبوقة عن الإهانات المعنوية والجسدية والجنسية التي تعرض لها سجناء العراق. وبلغة تكشف عن توجهات الاستشراق الجديد ولا تخلو من تسطح وتبسيط مخل، يقول كيبيل: "من خلال تغطيات الإنترنت أزالت الحرب على العراق الحدود الجغرافية بين دار الإسلام ودار الحرب التي حكمت وحددت الجغرافيا السياسية عند المسلمين لأكثر من أبعة عشر قرناً" (Kepel 2004: 7-8).

هناك بعض المفاهيم الثقافية المحورية ذات طبيعة تبريرية تميز الاستشراق الجديد. وهذه المفاهيم هي "الإرهاب" و"العدو" و"الشر" و"السيادة" و"الأمن". إن الحرب على الإرهاب هي في الحقيقة حرب أفكار بمعنى خلق عدو وهمى شرير غير محدد الهوية ثم اضفاء خصائص معينة علية تتطابق مع الصورة التي يريدها هؤلاء الذين يدعون أنهم يحاربون الإرهاب. ويظهر ذلك بصورة جلية في القول "أننا لسنا على يقين من هم أو ما هي هويتهم، ولكن نعرف تماماً أنهم هناك" (Gregory 2004: 48). ولعل أكثر الأسئلة التي ترددت في الخطاب الرسمي في أمريكا بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر هي "لماذا يكرهوننا؟" وهو سؤال صعب الإجابة عليه. وقد أعربت سوزان بكمورس Susan Buck-Morss عن ذلك قائلة "إن هذا السؤال يمثل فعلاً شعائرياً لأن الاصرار على طرح سؤال غير قابل للإجابة هو محاولة سحرية لتجنب الهجوم العدوانى على البراءة الأمريكية التي لم يكن لها وجود على الإطلاق" (Cregory 2004: 21). ويقول جون وايدمان John Wideman إن تدمير مركز التجارة العالمي هو عمل اجرامي لا يمكن نسيانه، لكن هناك جريمة من نوع آخر ذات عواقب وخيمة وهدامة وهي أن نسمح لكلمة "إرهاب" أن تسدل كالغطاء الكثيف على الحادثة كي تسلب من ذواتنا فرصة أن نرى أنفسنا كما يرانا الآخرون" (Cregory 2004: 21). إن مثل السؤال السابق قد أعطى الإدارة الأمريكية صفة الشرطي الذي يبحث عن "الإرهابي" في كل أنحاء العالم، وخاصة المجتمعات الإسلامية (الأسود ١٩٩٦). يقول طلال أسد "إن العنف الذي تمارسة الدولة الحديثة

المتحضرة -بما فيها الدول الليبرالية الديمقراطية- يتضمن خاصية غريبة غائبة في العنف الإرهابي. وهذه الخاصية هي القسوة أو الوحشية والتعاطف الذي تظهره النظم الاجتماعية لمثل هذه الوحشية... إن الليبراليين الذين يبررون أعمال القتل لديهم يعتقدون أنهم يفعلون ذلك لأنهم أكثر خلقاً أو أنهم متميزون بسبب سموهم الأخلاقي" (Asad 2007: 13).

وهناك سؤال آخر يكشف عن أن الحرب على الإرهاب هي حرب ثقافية وحرب أفكار. وهذا السؤال هو: "ما هو الخطأ في العالم الإسلامي؟" لكن هناك من يعلق على هذا السؤال بسؤال آخر "ما هو الخطأ في أمريكا؟" ومن الإجابات المقترحة لمثل هذا السؤال هو أن الهجوم على نيويورك وواشنطن لا يمثل فقط وجود انقسامات ثقافية بين الشرق والغرب، بل أيضاً وجود سبب مهيمن وراء ذلك. فأمريكا قد تأسست على أنها تمثل "المألوف" و"الطبيعي" لأنها تنطلق من مفهوم أساس وهي أنها عالمية، ومن ثمة فإن أي هجوم عليها يمكن أن يكون بسبب الأمراض المفترض وجودها في العالم الإسلامي (Gregory 2004: 23). وتقدم الأنثروبولوجية فينا داز Veena Das إجابة مماثلة إذ تقول "إن أمريكا قد تأسست على أنها المكان المفضل للقيم العالمية. ومن هذا المنطلق يمكن للفرد أن يفكر ويتساءل: لماذا لا يكون الحديث عن أنواع أخرى مختلفة من الإرهاب التي اختبرتها بلاد كثيرة لأكثر من ثلاثين عاماً، ولماذا الاقتصار فقط على الإرهاب العظيم Grand Terrorism ألا وهو "الإرهاب الإسلامي؟ Is-lamic Terrorism" (Gregory 2004: 23).

ويُقال أيضاً إن العالم قد تغير بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وهذا يعني شيئاً واحداً وهو أن أشكال الإرهاب في إفريقيا وآسيا والشرق الأوسط تكون ضد أشكال معينة من النظم السياسية المحلية ذات خصوصية ضيقة، بينما الهجوم على أمريكا يعد هجوماً ضد الإنسانية يستدعي إعادة صياغة للإرهاب على أنه قوة عالمية كونية عظمى تتمثل في الإرهاب الإسلامي الشمولي. وهذا مرة أخرى يعني إلغاء كل أشكال الإرهاب الأخرى والتركيز على عدو واحد شمولي يجب قهره حتى يبقى ما هو عالمي ومتسامي متمثلا في أمريكا. وما يؤكد على هذا المفهوم الغريب هو أن هناك انتقادات كثيرة موجهة ضد الحكومات والنظم العربية في الشرق الأوسط حول القهر وانعدام الحرية والديمقراطية وهي عوامل تمثل تربة خصبة للإرهاب. لكن على الرغم من ذلك فإن مثل هذه النظم القمعية لا تزال تجد الدعم الأمريكي والبريطاني والفرنسي. والمؤسف أن نجد بعض رجال الإعلام في الغرب مثل توماس فريدمان Thomas Friedman يقول بلغة استشراقية تذكرنا بلغة باتاي Patai "إن هذه الحروب والغزوات قد غيرت العقل العربي(١٢) the Arab Mind وجعلته يتقبل القيم الغربية...إن أمريكا لديها كامل الحق في تحديد مصير المنطقة بأكملها". وهنا تظهر مقولة "نحن هناك كي نحررهم" والتي تتضمن أن العرب أو المسلمين غير قادرين على تحرير أنفسهم (Redden 2003). ومثل هذا القول يذكرنا بإدعاء نابليون أنه جاء إلى مصر كي يحررها من المماليك.

إن تصور "الشر" وتوظيفه ثقافيا قد نجم عنه نتائج كارثية لضحايا هذا التصور. فقد كان الرئيس الأمريكي ريجان يصف الإتحاد السوفيتي إبان الحرب الباردة أنه "إمبراطورية الشر". ثم يأتي من بعده بوش الابن كي يخرج بمصطلح أو تصور "محور الشر" للإشارة إلى إيران والعراق وكوريا الشمالية. وهذا المفهوم يعيد إلى الأذهان الحرب الباردة وما يستتبعها من خلق ثنائية ثقافية بين "الحضارة" و"البربرية". فقد لاحظ جاك دريدا Jacque derrida أن احداث ١١ سبتمبر كانت نتيجة بعيدة للحرب الباردة وأن جذورها ترجع إلى مساندة أمريكا للمجاهدين ضد الغزو السوفيتي لأفغانستان (Gregory 2004: 42).

ثالثاً: الشرق الأوسط الكبير (الجديد) وسجن أبو

غريب
بغض النظر عن فشله أو عدم إمكانية تحقيقه على أرض الواقع، فإن ما يُعرف بمصطلح "الشرق الأوسط الكبير" أو "الجديد" هو أحد التوجهات الأساسية في أيديولوجية الاستشراق الجديد. وتستند هذه التوجهات إلى أسباب وأسس ثقافية وسياسية واقتصادية متسلحة بالدراسات العلمية. ولعل أهم هذه الدراسات ما يُعرف بالدراسات الإقليمية Area Studies التي تجمع بين التوجهات الأكاديمية العلمية والتوجهات السياسية والاستراتيجية. وتعد منطقة الشرق الأوسط من أكثر المناطق أهمية لما تختص به من أبعاد اقتصادية (الطاقة أو النفط) وجغرافية-سياسية تفصل بين الشرق الأقصى (خاصة روسيا والصين) والغرب ولذلك أُنشئت الأقسام العلمية في كثير من الجامعات الأمريكية المرموقة مثل كولومبيا Columbia وميشيجان Michigan وبرنستون Prinston وهارفارد Harvard وشيكاغو Chicago وانديانا Indiana واشنطن Washington وكاليفورنيا California وتكساس Texas وبنسلفانيا Pennsylva-nia وغيرها (Lockman 2004: 126) للقيام بدراسات متنوعة حول الشرق الأوسط تشمل الأنثروبولوجيا والاجتماع والسياسة والتاريخ والآثار واللغات والدراسات الدينية المتعلقة بالإسلام. والهدف الرئيس بالطبع هو التعرف على المنطقة وفهمها كما هي عليه الآن، وما هي أهم الاختلافات الداخلية والجوانب المشتركة للنظم وللمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والأوضاع السياسية ، والحياة الفكرية والروحية.

وقد صدر العديد من الدراسات الحديثة التي تتفق في موضوع واحد وهو "إعادة التفكير في الشرق الأوسط" بهدف تغيير ملامحه العربية الإسلامية وإعطائه صفة الشمولية والتنوع (الأسود 2005b). ففي كتاب حديث بعنوان Rethinking the Middle East يدافع المؤلف كارش Karsh-وهو من المستشرقين الجدد والمعروف بتحيزه للصهيونية وإسرائيل-عن الدول العظمى مدعيا أنها لم تتدخل أو تؤثر في سياسات الشرق الأوسط،، بل إن العوامل الإقليمية الداخلية (وليست الخارجية للقوى العظمى) هي التي لعبت ولا تزال تلعب دوراً أساسياً في إعادة بناء الشرق الأوسط. ويذهب أيضاً قائلاً: إن "دراسات الشرق الأوسط قد وقعت بصورة متزايدة تحت سيطرة العرب أو العلماء من أصول عربية". بل إنه يذهب أبعد من ذلك ويقول إن "الأقطار العربية المنتجة للبترول قد اخترقت أكثر الجامعات الغربية عراقة، وكذلك دور النشر الأكاديمي، من خلال تمويل المطبوعات وتقديم الأموال لتأسيس هيئات للمنح الدراسية ومراكز البحوث التي تمارس عليها سيطرة دائمة" (الأسود Karsh 2002) 2005b.. لكن مثل هذه الادعاءات لا تشير إلى حقيقة أن أعمالُ برنالد لويس Lewis ورفائيل پاتاي Patai Raphael وجوستاف فون جرينباوم Gustae von Grunaum وغيرهم بما فبها من مغالطات، هي من المقررات الدراسية في التعليم الجامعي وداخل المؤسسات الحكومية وحاصة الجيش مما صبغ التوجهات الأكاديمية نحو الشرق الأوسط بالتحيز وعدم الموضوعية.

باختصار ظهرت في نهاية الستينات من القرن الماضي توجهات أيديولوجية في الجامعات الأمريكية كشفت عن تغيرات جذرية في الطروحات السياسية والدينية والاقتصادية في مناهج التعليم حول الشرق الاوسط والإسلام مدعومة بتغطية إعلامية أمريكية للعالم العربي والإسلام(el-Aswad 2006a, 2006b) . ومثل هذه التوجهات كانت تسعى إلى تأكيد قيم التبعية لدى أهل الشرق بغرض تبرير الاستعلاء الغربي وتفوقه وقد ساعد على ذلك ما أصاب الدول العربية من تشرذم وخصومات داخلية كان من نتيجتها احتلال بعضها لبعض واستدعاء القوى الخارجية للتدخل تحت غطاء التحالف الدولي. وهذا ما جعل بعض المستشرقين الجدد، كما في الكتاب الحديث عن الإمبريالية الإسلامية Islamic Imperialism. يدعون أن الإسلام وحضارته عبارة

عن ردود أفعال للغرب وإنجازاته وأنه لا توجد أى شكل من أشكال المبادرة في المجتمعات الإسلامية. بل يشير كارش متهكماً إلى أن ما قام به أسامة بن لادن في حربه المقدسة ليس سوى ردود أفعال لسياسة أمريكا الخارجية (Karsh 2006: 220-225).

المشكلة هنا لا تنحصر في مجرد الدعاية المعارضة للإسلام، لكن في تحويل الدعاية المعارضة إلى واقع ثقافي وجغرافي متمثلا في مشروع الشرق الأوسط الكبير أو الجديد وهـذه مشكلة ثقافية في المقام الأول وإن أخذت طابعاً سياسياً وعسكرياً. ويمكن تفسير ذلك من خلال التركيز على ثلاثة مفاهيم أساسية: "الفوضى الخلاقة" و"الجغرافيا المُتخيّلة" Imagined Geography و"السيادة" Sovereignty.

إن نظرية الفوضى الخلاقة تعنى أن هناك قلاقل كثيرة في الشرق الأوسط وأن الحكومات الفاسدة المستبدة سوف تتحطم أو يجب تحطيمها وتحويلها إلى رماد. ومن هذا الرماد تخرج حكومة ديمقراطية جيدة. وكما يقول السياسى الأمريكى ليدن Michel Ledeen إن الهدم البناء داخل وخارج مجتمعنا هو أسلوبنا. فنحن نقوض النظام القديم كل يوم في مجال الأعمال والعلم والأدب والفن وهندسة العمارة والسينما والسياسة والقانون. "إن أعداءنا يكرهون دائماً هذا التحطيم والتفكيك والتحول السريع للطاقة والإبداع لأنها تهدد تقاليدهم وتجلب لهم العار لعدم قدرتهم على اللحاق بنا. وعندما يرون أمريكا تفكك المجتمعات التقليدية، فإنهم يخافوننا لأنهم لا يرغبون في التفكيك، كما أنهم لا يشعرون بالأمن طالما نحن هناك، لأن وجودنا، بل مجرد وجودنا-وليس سياستنا-يهددهم ويهدد شرعيتهم. إنهم يجب أن يهاجمونا كى يعيشوا مثلما يجب أن نحطمهم كى نحقق رسالتنا التاريخية" (١٣). فالتحطيم أو الهدم الذى يخلق الفوضى يخلق أيضاً النظام وهي رسالة تاريخية.

إن "الجغرافيا المُتخيّلة"، كما هي عند إدوارد سعيد، هي عبارة عن أماكن صنعها الخيال، ومن ثمة يجب أن يكون لها واقع مادي ملوس ومحسوس بمعنى أنها خيالات أُضيف إليها الجانب المادي. وفي ذلك المضمون فإن "الجغرافيا المُتخيّلة حول الشرق" تعني رؤية الأشياء من منظور جديد أو رؤية أشكال مختلفة من الصور القديمة المألوفة. وهذه الرؤية تشترط الفعل. وبعبارة مستوحاة من المسرح فإن التمثيل هو فكرة مسرحية أساساً، ومن ثمة يجب أن ينظر إلى الاستشراق على أنه مخزون أدائي ثقافي من خلاله يصبح "الشرق" خشبة مسرح للجمهور الغربى (Gregory 2004: 18).

المسرح هو المكان الذى فيه يستطيع الفرد أن يؤدى أو يلعب على الخط الفاصل بين الخيال والواقع، بين الحاضر والمستقبل. وبغرض التوضيح نقول إن الجغرافيا تكون مرتبطة بهندسة العداوة بصورة قوية. فالجماعات المُحدَّدة جغرافياً تجد لنفسها مكاناً في العالم، لكن الطريقة التي تمارس بها المعاني المتعلقة بالذات والآخر تحدد إمكانية اعتبار "الآخر" مهددا أو عدوانياً. فالمكان هو نتاج لممارسة التمثيل، فهو ليس مجرد مجال، بل إنه فعل بمعنى أن الأداء يخلق المكان الذي يمكن لشيء جديد أن يدخل العالم فيه أو بعبارة الرجل الشعبى "الأرض بوضع اليد". فطالما تتواجد القوى المهيمنة في المكان فإنها تطمع في توسيع الرقعة الجغرافية لكي تسع بالتالى الجميع. إن الجغرافيا المُتخيّلة والتي هي "الشرق" أو الشرق الأوسط،، أصبحت أكثر حضوراً وفاعلية بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، فقد استغلت أمريكا هذه الحادثة كى تشن الحرب على أفغانستان ثم العراق، بينما صعدت إسرائيل وبصورة غير مسبوقة عملياتها العسكرية في فلسطين. إذ لا توجد أحداث خارج "الجغرافيا"، بل يجب توسيع الجغرافيا لكي تسع الأحداث! يقول روجر أوين Roger Owen إن أكثر عناصر النظام العالمى الجديد أهمية هو ظهور الإمبراطورية الأمريكية American Empire وممارسة الهيمنة الخارجية بل والترويج لأشكال جديدة من الإحتلال كما هو حادث في العراق وفلسطين (Owen

2007) . فقد تم تحويل الجهود السياسية إلى جهود عسكرية دخلت معها شركات السلاح العالمية ووكلاء المرتزقة في تحالف غير مسبوق (Fouskas and Gokay 2005، Scahil 2007) (١٤). كما أن كتابات المنظرين وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا حول مجتمعات "ما بعد الإستعمار" Post-Colonialism قد ذهبت أدراج الرياح.

إن الجغرافيا هنا هي الشرق أو المناطق المتداخلة التي يجب الفصل بينها. فالحداثة الإستعمارية Colonial Modernity تستند إلى هندسة العداوة Architecture of Enmity (Gregory 2004: 18-20). ولا يزال الإستعمار قائما رغم الحداثة، بل مستخدما إياها لتبرير ولكسر إرادة الشعوب وخلق كون جديد تحت مسميات الحرية والديمقرؤاطية والتنمية. الطامة الكبرى تكمن في ظاهرة الخوف من عدو مُتخيّل في جغرافيا متخيلة ومن انتشارصرعة الدم بالدم والثأر بين حكومات المجتمات المتقدمة من "إرهاب" وهمى تم صنعه من الخيال والأكاذيب الملفقة. وفي مواجهة هذه الأكاذيب نظم الشعب الأمريكى والشعوب الأخرى المظاهرات والمسيرات المحلية والعالمية في عامى ٢٠٠٢ و٢٠٠٣ لشجب سياسة الإدارة الأمريكية وخاصة تلك التي كانت تخطط لمشروع الحرب على العراق (الأسود 2005b) (١٥). فماذا حدث بعد غزو العراق؟ وماذا حدث للشرق الأوسط الكبير؟

سوف أترك مشكلة الصراعات الطائفية في العراق وانعكاساتها الخطيرة على المنطقة بأسرها كى أتحدث عن التحول الرمزى من جغرافيا "الشرق الأوسط"، الذى كان من المفروض أن يكون كبيرا، إلى جغرافيا سجن أبو غريب.

في ضوء المفهوم الجديد "للسيادة" هناك مشكلة تثير الكثير من الآراء ليس فقط حول غياب المشروعية الدولية في الغزو الأمريكى للعراق، بل أيضا حول الإنتهاكات ضد السجناء (وثقافتهم ودينهم) التي وقعت في سجن أبو غريب وبعض السجون الأخرى مثل جوانتانامو Guantanamo Bay (مثل إلقاء المصاحف في دورات المياة) بصورة جعلت بعض المعارضين لمثل هذه الإنتهاكات يقول ان جوانتانامو أصبحت كلمة تثير الغضب والحنق عند الملايين من المسلمين (Margulies 2007: 228). يذهب بعض المنظرين إلى أن هذه الإنتهاكات ترتبط مباشرة ليس فقط بالحرب على الإرهاب أو بالشرق الأوسط بل أيضا بمفاهيم جديدة تتعلق بالسيادة الحديثة Modern Sovereignty في علاقتها "بالشر" من ناحية و"بالقوة" من ناحية أخرى. فتصور "قوة السيادة" هو محور التمييز بين العنف والقانون بمعنى أنه يمثل العتبة التي يتحول عندها "العنف إلى قانون، ويتحول القانون إلى عنف" (Agamben 1998: 30). فمن أجل الإبقاء على القانون أو العدل فإن "السيادة" يجب أن تستخدم "العنف" أو على الأقل سلطة استخدام العنف. وهذا ما نجده في قوة الشرطة أو الجيش، حيث تعتبر وظيفة القتل غير شرعية خارج هذه الشروط. لكن هناك "إستثناء" لهولاء الذين يقومون بالقتل دفاعا عن العدالة والشرعية. فهل المشهد الذى نرى فيه رجال الشرطة يشهرون هراواتهم يعد مثالا لقوة السيادة (سيادة القانون) التي تجعل القانون يستخدم القوة أو العنف لتأكيد هذه السيادة؟ هذا ما دفع طلال أسد إلى القول "إننى مندهش ومأخوذ بفكرة كيف أن الدول المتحضرة تكون قادرة على تحطيم وتمزيق الحياة على مستويات كبيرة غير مسبوقة وتتعدى بمراحل كثيرة قدرات الإرهابيين. وإننى مأخوذ بهذا الحجم الهائل بل والعبقرية التي يستخدمها كثير من السياسيين والمفكرين والإعلاميين في تقديم التبريرات لقتل البشر والإساءة لهم" (Asad 2007: 12).

في البحث عن الشخص (أو المجتمع) الذى يرتبط بصورة جوهرية بمشكلة "السيادة" الحديثة" يجد إجامبن Agamben هذا الشخص ويطلق عليه وصف Homo Sacer أو "مجرد حياة Bare life" الذى يعني

الشخص "الذى يمكن أن يُقتل لكن لا يُضحى به". ويمكن توضيح ذلك من خلال القول أن التضحية بشخص (أو النظر إلى موته على أنه أُضحية) يعني إضفاء معنى متسام غالبا ما يكون له دلالة دينية. لكن Homo Sacer "مجرد حياة" يكون في وضع مختلف بمعنى أنه الشخص الذى يمكن قتله بسبب بسيط وهو "أنه حى" وأن "السيادة" أرادت أن تضع حدا لحياته. وبالرغم من أن هذا التصور لا يمكن استيعابه بسهولة أو حتى عند فهمه فإنه ربما لا يُقبل، إلا أن له أهمية خاصة عند معالجة مشكلة "الشر". والمعضلة الجوهرية هي أن العدل أو القانون يتطلب العنف، وأن العنف يتطلب العدالة وهي مشكلة كامنة في الفكر السياسى المعاصر. لكن "السيادة" ليست مجرد استخدام القانون، بل تكمن قوتها في استخدام "الاستثناءات" عند تطبيق القانون والعكس صحيح، بمعنى أن "الإستثناءات" تكون ممكنة نتيجة وجود القانون. وهنا تظهر الأمثلة الكثيرة في واقع الممارسات الأمريكية ليس فقط في غزو أفغانستان والعراق بدعوى الحرب على الإرهاب، بل أيضا في القبض على الأفراد ووضعهم في السجون (في أى مكان في العالم) بدون تطبيق الإجراءات القانونية الضرورية لمجرد الشك أو الاشتباه فيهم (Caton 2006: 118).

فالحقوق الدستورية حتى للمواطن الأمريكى لا تؤخذ مأخذ الجد بل يمكن تجاهلها تماما في حالة الشك في قيامه بأعمال إرهابية أو تعاونه مع الإرهابيين. ومثال آخر يمثل أهمية خاصة هنا وهو السماح بتعذيب السجناء بغرض إجبارهم على الإعتراف. إذ سرعان ما يُعلن عن حالة الطوارىء وما يستتبعها من "إستثناءات" تدخل ضمن "قانون الطوارىء" خاصة المتعلق بالإرهاب. وطبقا لآراء أجامبن Agamben أصبحت حالة "الاستثناءات" أكثر انتشاراً وهيمنة في النسق السياسى وسوف تصبح بالتأكيد القاعدة أو القانون والذى بالتالى يفقد خصوصيته ويصبح، أي القانون، بلا معنى. إذ أن قوة "السيادة" هي التي تستطيع تحقيق فرض الطاعة للقانون. وإذا كانت "السيادة" وحالة "الاستثناءات" تعطى للجنود الأمريكان الحق في تعذيب السجناء في سجن أبو غريب، فإن الأساليب المستخدمة لا تنفصل بأى حال من الأحوال عن ظاهرة الاستشراق الجديد. إن صور سجن أبو غريب تم تداولها عبر المجال العام العالمي في عام ٢٠٠٤ بصورة صدمت العالم أجمع. يذهب بعض المنظرين إلى أن ثقافة "الصور العارية" في أمريكا دفعت الجنود لفعل ذلك (Caton 2006: 120). قد يكون ذلك صحيحاً، لكن بفحص الصور نجد أنها تحتوى خاصية فريدة وهي الجمع بين الواقع والخيال على الرغم من أنها صور فوتوغرافية. وهذا ما جعلها تتميز بقدرتها الفائقة على الإيحاء بشكل مكثف وعميق. فالصور توحي بالاستشراق والإباحية والخضوع الجنسي الماشوسى والعنصرية. وقد عبر الجنود الذين إلتقطوا الصورعن الدافع وراء ذلك بالقول أن تصورات العرب الثقافية حول الشرف وإرتباط العرى أو كشف الجسد بالعار والمهانة جعلتهم أى الجنود يعتقدون أن السجناء سوف ينهارون ويعترفون بالأسرار والمعلومات المطلوبة. وعندما تسربت الصور لأول مرة علق أحد الأمريكان من أصول إفريقية قائلا أن هناك تشابه بين ما كان يحدث في سجن أبو غريب وما كان يحدث في سجون السود في القرن المنصرم والفرق هو أن صور السجناء السود كانت تطبع على كروت يسهل تداولها على نطاق واسع (في غياب الإنترنت ووسائل الإعلام المعاصرة). وكما يعلق أحد الأمريكان من أصول عربية إن العرب بعد أحداث سبتمبر حلوا محل السود، أو على حد تعبيره "العرب هم الآن السود الجدد" (١٦). وهذا نوع من الإسترقاق الجديد.

إن رمزية "الصلب" أو "الصليب" في بعض صور سجن أبو غريب لا تخطئها العين، وهي رمزية تستدعى فكرة الحروب الصليبية لكن في شكل جديد. إذ يظهر بعض السجناء وأيديهم مرفوعة إلى أعلى أوبمحاذاة

أكتافهم في وضع مهين وعلى وجوههم ورؤوسهم أقنعة تشبه أغطية الرأس التي يستخدمها الرهبان. وما تؤكده هذه الصور هو مفهوم القوة والسيادة، وأنهم هم الأقوى وأن السجناء والعرب هم الأضعف بل هم العبيد (Caton 2006: 121-122). وليس من قبيل الصدفة ان تظهر الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للرسول (صلعم) بإحدى الصحف الدنماركية بعد عام واحد من ظهور صور سجن أبو غريب أي في عام ٢٠٠٥. ولا يزال العرض مستمراً.

رابعا: المستشرقون الجدد من أصول عربية وإسلامية

هناك "خوف شديد" الآن من تواجد المسلمين في الغرب. بل إن إحدى الدراسات التي تحمل عنوان "الشرق الأوسط بيننا" The Middle East Amongst US تقول سوزان دالجرين: إن الحجاب وأشكال الأغطية الأخرى التي تستخدمها المرأة المسلمة أصبحت تمثل تهديدا لأمن كل من الأوروبيين أو الغربيين والمسلمين على حد سواء (١٧) (Dahlgren 2007: 12-13).

يقول باترك بوشانن Patrick Buchanan في كتابه "موت الغرب" The Death of the West، وهو من أكثر الكتب مبيعاً في أمريكا، إن أيام الغرب أو أوربا معدودة، فالهجرات المتتالية من العالم الإسلامي سوف تغير التركيب الإثني للقارة، كما أن أوروبا سوف تصاب بالشلل بسبب التهديدات الإرهابية. ويستطرد قائلا: "طالما أن الملايين من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا يهاجرون إلى أوروبا فإنهم سوف يجلبون معهم الثقافة الإسلامية وكذلك التراث والتقاليد والولاءات والإيمان وينقلون إلى قلب الغرب نماذج من بلادهم" (Buchanan 2002: 100). بل إنه يضاعف من خوف الأوروبيين عندما يؤكد أنه بينما الأسرة تحتضر في الغرب نتيجة التحلل من المسئوليات وإتباع الأهواء الفردية، فإن الأسرة في العالم الإسلامي في ازدياد، وإن الكثافة السكانية بالتالي في اضطراد، مما يعني الكثير من الهجرة من ذلك العالم إلى الغرب، ومن ثمة الكثير من التهديد للمجتمع الغربي. ومثل هذه المقولة أصبحت الهاجس الجوهري لكثير من الكتابات الغربية في الوقت الراهن. (Wiktorowicz 2005)

تجدر الإشارة إلى أن بوشانن ركز على تحلل الأسرة الغربية نتيجة إتباع الأهواء الشخصية الفردية ملمحا إلى حرية الأفراد في علاقتهم الجنسية خارج العلاقة الشرعية. لكن لا يخفي على أمثال بوشانن وغيره وجود مفكرين وباحثين من أصول عربية يعيشون في الغرب أو ينشرون أعمالهم هناك والتي لا تتسم أعمالهم بالموضوعية أو الفهم العلمي غير المتحيز (١٨). وخطورة هذا النوع من الباحثين أو المستشرقين العرب يتمثل في أن المستشرقين الغربيين يمكن أن يستشهدوا بهم خاصة عند إصدار أحكام سلبية عن المجتمعات العربية والإسلامية.

وسوف نعرض لبعض النماذج الحديثة التي تعرضت للإسلام وعلاقته بالمرأة ذلك لأن مثل هذه الموضوعات تجد ترحيباً كبيراً من الغرب الذي يوظفها توظيفاً ينسجم مع توجهاته خاصة عندما تصدر من أشخاص ينتمون إلى الثقافة نفسها. لكن أود أن أشير هنا أن ما يُقدم هنا لا يهدف إلى النيل من أصحاب هذه النماذج بقدر تفنيد لأطروحات لم يراعَ فيها الرؤى الداخلية أو وجهة النظر المحلية للمجتمعات المدروسة.

في كتابها "ما وراء الحجاب" Beyond the Veil تطلق مرنيسى تعميمات فضفاضة عن الإسلام الساكن غير المتغير، والتي كان لها صدى وقبول عند القيادات الغربية المتحررة ذات التوجهات المتحيزة للثقافة الغربية. فالكتاب لا يتناول المرأة المغربية كما تدعى بل "المجتمع الإسلامى" و"الشرق الإسلامى" Muslim East والنظام الإسلامى وحتى "الإسلام" في حد ذاته. وبالرغم من التأكيد على استخدام المقابلات لا توجد في الكتاب إمرأة مسلمة فعلية واقعية، بل صورة تم بناؤها من خلال نصوص مختارة من باحث إسلامي واحد وهو الإمام الغزالي ومن كتاب واحد هو إحياء علوم الدين.

باختصار تقدم الكاتبة رؤيتين متضاربتين حول الجنس عند المرأة العربية المسلمة. الرؤية الأولى هي رؤية أبو حامد الغزالي الذي عاش في العصور الوسطى (١٠٥٠-١١١١) والثانية لعالم النفس سيجموند فرويد. وطبقاً لآراء الغزالي تتسم الغريزة الجنسية عند المرأة بالنشاط الذى يتساوى مع الجنس عند الرجل. ومن ثمة يجب ضبط الجنس عند المرأة لمنع الفتنة (الفوضى) في النظام الاجتماعي. بينما تتلخص رؤية فرويد في أن الجنس عند المرأة يكون سلبياً، وبالتالى تكون خاضعة (وماسوشية). والغريب أن نجد الرؤيتين تتفقان على شيء واحد وهو أن النساء، من حيث هي كائنات لاشعورية، يمثلن تهديداً للنظام الاجتماعى وأن هناك حاجة ماسة للسيطرة عليهن (Mernissi 2003:27-29). إن القضايا التي يناقشها الكتاب تنطلق من فكرة أن الإسلام هو "دين متحيز جنسيا". وهي فكرة لا تحتاج جهد لإقناع الإنسان الغربى بها. كما أن الكتاب لا يعبر عن الحركة النسوية feminist ذات الأهداف الاجتماعية لتأكيد حقوق المرأة، بل يعيد إحياء الصورة النمطية حول الإسلام والعرب، وهي صورة نمطية خطيرة ذات تأثير سلبى على أعمال نسوية أخرى.

يبدأ الكتاب بتحديد الهدف الرئيس وهو "مقارنة الطريقة التي تُعامل بها النساء في الشرق الإسلامى Muslim East بالطريقة التي تعامل بها المرأة في الغرب المسيحي Christian West) Mernissi 2003: 30).ثم ينتقل الكتاب إلى نقطة أخرى لا تخلو من تحيز ضد المرأة العربية. وهذه النقطة مرتبطة بتقسيم الأنثروبولوجى جورج ميردوك Murdock للمجتمعات في علاقتها بالأسلوب الذى تعالج به الغريز الجنسية. وطبقا لهذا التقسيم توجد المجتمعات التي تؤكد احترام القواعد المنظمة للحياة الجنسية من خلال تمثيل وتنظيم داخلى internalization للمحرمات الجنسية عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية. والمجتمعات الأخرى تؤكد ذلك الاحترام من خلال موانع وشروط خارجية رادعة مثل قواعد التحاشى avoidance rules لأن مثل تلك المجتمعات تفشل في عملية التنظيم الداخلى للمحرمات الجنسية لدى أفرادها. ينتمى المجتمع الغربى إلى المجموعة الأولى، بينما تنتمى المجتمعات التي يوجد فيها الحجاب veiling إلى المجموعة الثانية (Mernissi 2003: 30).

تستعين الكاتبة بنص ميردوك الذى يقول فيه: "إننا نعطى المرأة الحد الأعلى من الحرية الشخصية مدركين أن الأخلاق المنظمة داخليا الخاصة بالعفة والاستقامة في مرحلة ما قبل الزواج سوف تكون كافية لمنعها من سوء استخدام حريتها في اقتراف الزنا...بينما المجتمعات من النوع الآخر...فهي التي تحافظ على العفة والطهارة قبل الزواج عن طريق عزل الفتيات غير المتزوجات أو تزويدهم بالملابس أوالأحجبة أو أى وسائل خارجية أخرى مثل الحجاب بغرض عزلهن"(Mernissi 2003: 30-31). ويُستشف من هذا النص غياب الوازع الأخلاقى الداخلى لدى من تستخدم الحجاب، وهو حكم متحيز. ومع ذلك تذهب مرنيسى قائلة أن الإختلاف بين النوعين من المجتمعات لا يكون في آلية التنظيم الداخلى بل في تصور "الجنس الأنثوى" أو النشاط الجنسى عند المرأة. وهنا تصدر الكاتبة حكمها وتقول "المجتمعات التي يكون فيها عزل المرأة وحجبها منتشرا يكون لديها تصور ضمنى بمقتضاه يكون الجنس عند المرأة نشطا active، على عكس المجتمعات الأخرى التي لا تأخذ بالعزل أو الحجب يكون لديها تصور أن الجنس لدى المرأة لا يكون نشطاً" (Mernissi 2003: 31) . فالمرأة بسبب غريزتها الجنسية في حاجة لمن يسيطر عليها. فليس من المستغرب إذن أن نجد بعض المستشرقين يشبهون الشرق بالمرأة أو الأنثى التي في حاجة إلى الغرب الذكوري لكي يهيمن عليها ويحكمها (Shaheen 1997, 2001).

إن التعميمات التي أصدرتها مرنيسي والعارية من أي أساس علمي والتي تجعلها تنضم إلى المستشرقين الجدد جعلت بعض الناشطات في مجال الدراسات النسوية

تقول أن الكتاب يُظهر النظام الاجتماعي الإسلامي على أنه نظام هدّام ومحدّد لكل من الرجل والمرأة، ذلك لأن شرف الرجل يكون خارجيا أى معتمداً على قدرته على السيطرة على شرف المرأة وعفافها عن طريق عزلها وأن هذه السيطرة تصبح صعبة بصورة متزايدة كلما انتشر التحضر الذى بالتالى يجعل عملية عزل المرأة أمرا شاقا أو مستحيلا (Margot and Edwards 1986: 427) بل إن قضية التحضر قد شوّهت تماما خاصة عندما تقول مرنيسى أن التحضر يُنظر إليه من قبل الرجال على أنه ظاهرة إخصائية emasculating phenomenon .(Mernissi) 2003: 97

لم تعتمد الكتابة على مادة اثنوجرافية ميدانية، كما أنها اعتمدت على آراء فرويد التي تم دحضها علمياً. في الوقت الذى تزعم فيه مرنيسي أنها تعمل عمل عالم الاجتماع أو الأنثروبولوجى إلا أنها تقدم بناء أو تحليلا كليا شموليا عن الجنس عند المسلمين. ففي أحد الفصول تتحدث عن الجنس النشط Active Sexuality عند المرأة المسلمة وتقارنها بالمرأة الغربية، بينما في فصل آخر تتحدث عن "تنظيم الجنس عند المرأة في النظام الاجتماعى الإسلامى"، لكنها لا تتحدث عن الجنس عند المرأة في النظام الاجتماعى المسيحى أو اليهودى. فهل المرأة المسيحية أو اليهودية تسلك كما لو كانت نسخة من الرؤية العامة (العالمية) للجنس دون الاهتمام بالمضمون أو البيئة الاجتماعية؟ وهل هذا له علاقة بمفهوم "المجتمع الأبوى" أو الذكورى؟ والرد على ذلك يتمثل في حقيقة أنه لا يوجد مجتمع إسلامى متطابق في جميع المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية،إذ توجد مجتمعات إسلامية عربية وغير عربية. بل إن داخل المجتمع المحلى الواحد توجد اختلافات اجتماعية كبيرة. ان مشكلة مرنيسى هي أنها تتحدث عن كل المجتمعات الإسلامية، لماذا إذن لا تتحدث عن كل المجتمعات بشكل عام. إن إخضاع الإسلام أو الشرق لمحكات ومقاييس الغرب يشوه الخصوصية الثقافية للمجتمعات الإسلامية ويضعها تحت محك واحد على الرغم من تنوعها الكبير. ومثل هذا النقد وجهه روجر أوين عندما فند آراء المستشرقين حول ميلهم للتعميم على "المجتمع الإسلامى" في شموليته دون إعتبار للإختلافات الموجودة بين المجتمعات الإسلامية (Owen 1973: 289).

تستخدم مرنيسى كلمة "فتنة" (التي تعنى لغويا الفوضى وعدم النظام) لتعنى "المرأة" أو جمال المرأة الذى يفضى إلى الانحراف والخطيئة. فهي تستخدم فرويد وتحليلاته وكتاب أبوحامد الغزالى كى توضح رؤيتها بأن البناء الاجتماعى للمسلمين كافة يمكن أن ينظر إليه على أنه هجوم على-ودفاع ضد- القوة الهدامة للجنس عند المرأة. لكن لا توجد في القرآن إشارة للمرأة على أنها فتنة مع أن المال والبنين يعدون كذلك (سورة ٦٤ آية ١٥). كما أن كلمة فتنة استخدمت عند الإشارة إلى المعركة بين الإمام علي ومعاوية، كما أنها تستخدم عند الإشارة إلى الصراع الروحي الذي ابتلى به المسلمون. حتى لو ارتبط مفهوك "الفتنة" بالمرأة في المخيلة الشعبية فإن الكتاب لم يتعرض لذلك.

وقد لاحظت فدوى الجندي وكذلك دان فاريسكو أن مرنيسى اختزلت البناء السياسى والاجتماعى المعقد إلى مجرد النوع والجنس. (Varisco 2005: 94) فالإسلام ضد "الجنس عند المرأة" ان لم يكن ضد المرأة بشكل عام، والمرنيسى تفترض اختلافاً رئيساً بين "الجنس الإسلامي" والجنس المتحضر" Civilized Sexual-ity. إن تنظيم أو تحديد الجنس عند المرأة ينظر إليه على أنه ظلم بصورة متوارثة لأن نظام تعدد الزوجات يبقى على أهمية الجنس عند الرجل. وعند هذه النقطة تقول مرنيسى إن الاتجاه الهستيرى لدى قادة المسلمين العرب نحو ظهور تقرير مصير المرأة يرجع إلى "الإطار الزمنى لدى المسلمين" والظروف الاجتماعية السائدة في فجر الإسلام في القرن السابع الميلادى. وهذا الفرض يدعى أنه لا يوجد شىء جديد في الشرق الأوسط وأن أربعة عشر قرنا مرت دون تغيير يذكر، كما أن المستقبل

يوعد بأن الشيء نفسه سوف يستمر. وهذه مقولة جديدة لمقولة المستشرقين في القرن الماضي التي تشير إلى سكون وثبات وركود الشرق الأوسط،.

الطامة الكبرى هي تأثر بعض الباحثات الغربيات بمقولة مرنيسي حول الجنس والمجتمع الذكوري الإسلامي. وعلى سبيل المثال تكتب إلين كومبس شلنج Elaine Combs-Shillimg عن العلاقة بين الإسلام والجنس والقربان أو الأضحية قائلة "كما تذهب مرنيسي وبقوه تؤكد الثقافة الإسلامية أن الأنثى من حيث هي عنصر إغراء وغواية والتي-بصورة شعورية ولا شعورية- تستحوذ على قلوب الرجال وعقولهم وأرواحهم وتتدخل أو تؤثر سلبا على قدرتهم على التركيز في الله". مثل هذا القول يجعل من المرأة مجرد "فتنة". وهي مثل مرنيسي تعتمد على صورة الآخر الغريبة exotic التي تجذ ب إليها الخيال المفتقر إلى المعلومات الصحيحة. والباحثة هنا تركز على أن ثلاثة أشياء مهمة لدى الرجل العربي: العطر والنساء والصلاة. تشير إلين كومبس شلنج إلى أن حكايات ألف ليلة وليلة تؤكد على سيناريو السلطان العربي، في الواقع والرواية، واهتمامه بمضاجعة النساء وقتل العذارى.(١٩)

باختصار، تؤكد كل من الين كومبس شلنج في كتابها "الممارسات المقدسة" ومرنيسي في كتابها "ما بعد الحجاب" أن النساء يمثلن خطرا على الرجال خاصة عند قيامهم بالعبادة والصلاه. وهي وجهة نظر اختزالية عن الإسلام لا تستند إلى دراسة اثنوجرافية توثيقية للمجتمعات الإسلامية الأخرى. كما أن السؤال القائل: "هل الإسلام ضد حقوق المرأة؟" هو سؤال متحيز وغير واقعي. فالمرأة والرجل يوجدان في شكل مجرد في كتاباتهما ولا توجد اختلافات ثقافية وفردية. إن الإسلام لا يمكن أن يُنظر إليه من خلال الخطاب الاختزالي المتمركز حول النوع الاجتماعي. فلا يمكن ان نعكس الآية ونستخدم التراث الإسلامي المتنوع ونحصره ونوظفه في عملية تخدم المادة الإثنوجرافية. كما أنه من الصعب أن نأخذ حالة واحدة ونطبقها على المجتمع الإسلامي ككل.

أغفلت مرنيسي التأويلات المحلية للحجاب من حيث هو فرض ديني وليس مجرد أداة لعزل المرأة. كما أغفلت الأبعاد الاجتماعية والمعنوية التي تجعل الحجاب "يرتفع في دلالاته الرمزية المرتبطة مباشرة بصورة "الستر"، كي يصبح أكثر الصور الأيقونية Iconic Image تجسيدا وتمثيلا لكثير من القيم الإسلامية والعربية" (الأسود169 :2005c).

لم تتحدث رنيسي عما يثيره الحجاب من مشاعر ورؤى متضاربة في المجتمعات الغربية. إذ أن صورة الحجاب "هي السبب الرئيس وراء الموقف السلبي والمعادي الذي تتخذه كثير من الدول الغربية – التي تدعى الديمقراطية – تجاه المرأة أو الفتاة التي ترتديه. و هذا الخوف المبرر من "الآخر" أو من كل من ترتدي الحجاب ينعكس في أفعال وقوانين تنص صراحة على منع ارتداء "الحجاب" داخل الحرم الجامعي أو المدارس، كما هي الحال في القوانين الفرنسية...بالإضافة إلى التحرشات التي عانت منها المرأة المسلمة (المحجبة بصفة خاصة) في الولايات المتحدة الأمريكية والتي وصلت ذروتها بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١" (الأسود170 :2005c).

خامسا: خصائص الاستشراق الجديد؟

في نهاية القرن العشرين أصبح الإسلام مركز الاستشراق الجديد الذى وصف المجتمعات الإسلامية بعدم القدرة على تطوير النظم الديمقراطية التي تكفل الحرية للأفراد. لكن وعلى عكس من ذلك يذهب ماير 1999 (Mayer) الى أن توزيع الحقوق المدنية ينبع من المؤسسات السياسية للدول الإسلامية وليس له علاقة بخصوصية الإسلام.

من أهم خصائص الاستشراق الجديد تقسيم العالم أو الثقافات، على الرغم من تنوعها، إلى ثنائيات تأخذ أشكالا متعددة يكون فيها الشرق دائما في المركز

المتدنى والمتخلف والذى يمثل خطرا وتهديدا وبالتالى تجب السيطرة عليه. لكن "الشرق" لدى الاستشراق الجديد حل محله "الإسلام". ولعل أشهر الثنائيات المعبرة عن ذلك، على سبيل المثال، ما أطلق عليه باربر (Barber) 1995 ثقافة الجهاد (التي تتأسس على التعصب الدينى والقبلى) وهي تمثل العدو أو الشر، في مقابل ثقافة Mcworld-أو الحداثة (التي تستند إلى العلم والإقتصاد المتطور) وهي تمثل الخير. لكن المشكلة الآن تتمثل في أن الغرب يختبر صحوة دينية تتحد فيها معتقدات المسيحية والتوراتية حول المقدس مستشرفة عودة المخلص المسيح، وهي توجهات تتحكم في رؤية المحافظين الجدد للعالم وما ينبغى أن يكون عليه. بمعنى أن الإدعاء بالتوجه العلمى الخالص والرؤية العقلانية للعالم لا يجد له سندا قويا طالما عادت الأفكار الدينية (والإلهامات الربانية) لتحتل موقع الصدارة لدى صانعى القرارات السياسية والمصيرية في المجتمع الغربى أو بالأحرى الأمريكى. يمكن إرجاع ذلك إلى شعور المحافظين الجدد والمستشرقين الجدد بعجز الغرب عن إنتاج ثقافات روحية مثلما أنتجها الشرق بعامة والإسلام بخاصة.

إن الاستشراق الجديد قد بنى "الشرق" وافتقاره للمؤسسات الديمقراطية بطريقة مشابهة للاستشراق القديم، لكن الأسباب مغايرة(Sadowski 1997) . فبينما الاستشراق في القرن التاسع عشر اعتبر الإسلام مفتقرا للهوية المدنية Civic identityوالروح الجمعية، فان الاستشراق الجديد وجد فائضا منهما معبرا عنه في "الأصولية" Fundamentalism والإسلاموية. فعند مقارنته بالأديان العالمية الأخرى، يظهر التمييز المشكوك فيه من حيث أن الإسلام يُنظر إليه من قبل الغربيين على أنه "آخر ثقافي" و"عدو" و"إرهابى". بينما التنافس على الاعتقاد بإله أو رب واحد متعال غير منظور والمشاركة في الأرض المقدسة والاقتراب الجغرافي النسبى يفسر هذه العلاقة، فان الحضارة الغربية اعتمدت على الآخر في تعزيز وتأكيد هويتها. وكما قال هوجفلت (1997) Hoogvelt أنه مثلما كان "الاستشراق" هو نتاج الثقافة الغربية، كما ذهب سعيد Said، فانه أيضا يكون نتاج البحث في ذاتها أو هويتها. انه ذلك الاعتماد الذى ربما يفسر خوف الغرب ليس من الشرق بل من الإسلام Islamophopia (Gingrich) 2005.

يتسم الاستشراق التقليدى بانغلاقه على النخبة المفكرة، بينما يميل الاستشراق الجديد نحو تعبئة عامة الجماهير الغربية لتحقيق أهدافه السياسية. ويظهر ذلك في اعتماده على تأثير "ثقافة الخوف" في تغيير رؤية الثقافة الغربية للإسلام والمسلمين. وطالما أن هناك خوفاً وتهديداً يجب إذن التركيز على الطابع العسكرى والحروب الاستباقية. لكن ولحسن الطالع تأخذ الجماهير الغربية العريضة موقفا معارضا لكثير من التوجهات السياسية للاستشراق الجديد ويتمثل ذلك في النزول إلى الشارع وتنظيم المسيرات المناهضة لها كما حدث في المسيرات العالمية المعارضة للحرب على العراق.

من خصائص الاستشراق الجديد العمل على اتهام الآخر (الشرقى أو المسلم) بهدف النيل منه. فبعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١ ازدادت الاتهامات الموجهة للمجتمعات الإسلامية بشكل عام والأقليات المسلمة في الغرب بشكل خاص. وقد شمل ذلك أساتذة الجامعات من أصول عربية وإسلامية، بل ظهر ما يعرف برقابة الحرم الجامعى Campus Watchا لذى يستهدف التجسس على الأساتذة سواء في قاعات الدرس أو خارجها. ولا تزال مثل هذه الممارسات موجودة وتحت رعاية دانيل بايبس Pipes وهو من المستشرقين الجدد الذين يعلنون تحيزهم لإسرائيل والذى أنشأ موقعا الكترونيا يحمل نفس الإسم(Campus Watch) يشن فيه حملات الدعاية المغرضة ضد الإسلام والعرب (Lockman 2004: 256). وهي ظاهرة غير مسبوقة

في المجتمعات الغربية التي تتمسك بالديمقراطية وحرية التعبير خاصة داخل الحرم الجامعي. وهذه الحملات المغرضة تعد في حقيقتها أشد وأقسى حالات القمع (أو الغزو) الثقافي لأنها تصطدم مع مفاهيم الخصوصية الثقافية وقيم التسامح وتصر على ترسيخ الثنائية الثقافية بين الغرب والإسلام.

وانطلاقا من هذه الرؤية التي تتهم الآخر أو المجتمعات الشرقية والإسلامية بالتخلف والإستبداد، تظهر الدعوة الملحة للتغير فيما يعرف بخطاب الاصلاح الذى يؤكد على تحقيق الحرية والديمقراطية لمحاربة النظم الشمولية. كما يشمل خطاب الإصلاح الدعوة لتحقيق حقوق الانسان وتحرير المرأة ومساواتها بالرجل. ويرتبط بهذا الخطاب دعم أي جهة تسعى إلى القضاء على فكر الأصوليين الإسلاميين ، حتى لو استلزم ذلك استخدام القوة أو دعم القمع الذى تمارسه الدولة على الأفراد، وانتهاك حقوق الإنسان ، والتخلى عن هدف تحقيق الديمقراطية.

ويمكن تلخيص أهم خصائص الاستشراق الجديد في الجدول التالى:

الخاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تلقى الضوء على الأفكار المهيمنة على الاستشراق الجديد وكيف تحول من معالجة "الآخر الشرقى" إلى التركيز على "الآخر الإسلامى". وهذا التركيز يمتد ليشمل المسلمين المهاجرين والمقيمين في البلدان الغربية والنظر إليهم على أنهم يمثلون مصدر تهديد لتلك البلدان. يقول كيبيل: "إن أهم معركة، كما هي في فكر المسلمين حول الحرب، في خلال العقد القادم سوف تكون حربا ليس في فلسطين أو العراق، لكن في المدن الغربية أو الأوربية مثل لندن وباريس وغيرها من المدن التي تتواجد فيها جماعات المؤمنين المسلمين، حيث ينمو الإسلام كجزء من الغرب" (Kepel 2004: 8).

والنصيحة التي يقدمها المستشرقون الجدد هي: "إذا استطاعت المجتمعات الأوربية دمج المسلمين المحبطين هناك، ومنحهم الرفاهية، فإن الجيل الجديد من المسلمين يمكن أن يصبح الحارس الإسلامى للعقد القادم على أن يُقدم لرجال الدين رؤية جديدة للإيمان ووسيلة للخروج من سياسات النفق المغلق التي شلّت مجتمعاتهم الأصلية" (Kepel 2004: 8-9).

هذه الورقة لا تمثل هجوماً على الشعوب الغربية، بل نقداً لتوجهات النخبة المفكرة من المستشرقين الجدد والذين نالهم من النقد الكثير من بعض الفئات والنخب الغربية المحايدة والموضوعية. وبشكل عام، فإن النخب السياسية في الغرب وأمريكا خاصة تتبنى سياسة التفرقة أو تفكيك المجتمعات، أي جعل أهلها شيعاً وأحزاباً وقد انعكس ذلك في العراق وبعض البلدان الإسلامية والعربية الأخرى بصورة لا تخطئها العين. وقد دفع ذلك بعض المنظرين إلى وصف هذه التحولات الجديدة تحت مسمى "الاستشراق الأميركى" American Orientalism (Little 2004) . وهناك من يوسع مجال الرؤية ويتحدث عن "أمريكا: الإمبريالية الجديدة" (Kiernan and Hobsbawm 2005) America: The New Imperialism.

الهوامش والإحالات

١- لا يتسع المجال هنا لغرض كل أفكار هنتنجتون أو نقدها، لكن للتعرف على أحدث أشكال النقد الموجه له، أنظر Asad (2007).

٢- برز للذات العربية في حاضرها المؤلم "الآخر الغربي بصورته المزدوجة كمتحضر ومستعمر" (كاظم 15 :2004). راجع الكتاب السابق لنادر كاظم والذى يناقش فيه صورة الآخر "الأسود" في المتخيل العربي في العصور الوسطى. راجع أيضا إشارتنا إلى الخلط بين "العربى" و"الأسود" في المجتمع الأمريكي بعد أحداث ٢٠٠١/٩/١١ عند حديثنا عن الشرق الأوسط الكبير وسجن أبو غريب.

٣- إذا كان الاستشراق يتضمن أبعاداً سياسية، فان النقد الذى قدمه أنورعبد الملك كان استشرافيا، بمعنى انه كان يهدف الى تحرير المجتمعات الأسيوية والإفريقية من سيطرة الغرب، والتطلع إلى الدور السياسي والثقافي أو الحضاري الذي يمكن ان تلعبه المجتمعات الإسلامية على الساحة الدولية.

٤- من الجدير بالملاحظة أن إدوارد سعيد، بالرغم من كونه مسيحى إلا أنه كان مدافعاً عن الشعوب الإسلامية. كما أن نوام تشومسكى Noam Chomsky وهو يهودى الأصل من المدافعين عن الحقوق العربية والفلسطينية. يقول نوام تشومسكى ان كنت تريد أن تعرف إذا كان بلد ما محرراً، اسأل الناس ولا تسأل المفكر السياسى المنتمى للدولة المحتلة (Chomsky 2005).

٥- للمزيد عن الدراسات المستفيضة التي قدمها إدوارد سعيد عن الاستشراق أنظر: Said (١٩٨١)، (١٩٨٣)، (١٩٨٤)، (١٩٧٦)، (١٩٩٣)، (١٩٩٥)، (١٩٨٤). لكن من الانتقادات الموجهة إلى سعيد أنه لم يهتم بالاستشراق الألماني أو أنواع أخرى من الدراسات التي اهتمت بالاستشراق خارج القارة الأوروبية (Bos 2005. Hoeveler and Cass 2006. Hübinette n.d.)، بل هناك من قال "كفي سعيد" (Richardson 1990). كما أن هناك من تحدث عن الاستشراق المعكوس Orientalism in Reverse والذي يعني تمثيل الذات في "الشرق" في حدود من الأبنية الاستشراقية al-'Azm 1981" أو الاستشراق الشرقي Oriental Orientalism الذى يتضمن صورة سلبية أو غير متفاعلة مثلما صورها الاستشراق الغربى. وكلا النوعين من الاستشراق يغفل الجوانب الايجابية في تاريخ الشرق مما دعا البعض إلى الحديث عن استشراق متعدى القوميات Transnational Orientalism (Bos 2005).

٦- بالإضافة إلى العديد من البحوث العربية التي تناولت الاستشراق التي قام بها أبو زيد (١٩٨٤)، والعظم (١٩٨١)، وزكريا (١٩٨٥)، وزقزوق (١٩٨٥)، والبيطار (١٩٩٢) وعيد الكريم (١٩٩٣) وغيرهم، خصصت مجلة الإجتهاد بعض الدراسات حول الاستشراق ونقده، أنظر عدد ٤٩ عام ٢٠٠١.

٧- للمزيد حول تاريخ الاستشراق أنظر أبو زيد (١٩٨٤)،(٢٠٠٤) Sha'ban (1991). Lockman.Macfie (2002). Preisendanz and Franco (1997) Redden (2003). (2005). Sweetman (1988) Roberts and Schaeffer.

٨- لقد تميز القرن التاسع عشر بظهور قوى لعلم الاستشراق الذى يربط اختلاف الشرق على أنه المحور أو المرنكز في تحديد طبيعة الغرب. وبينما كان ذلك يعزز ثقة الغرب أو أوروبا في قوتها أو فوقيتها الثقافية، فانها تعاملت مع الإسلام كفريسة وضحية يستهان بها وفي حاجة للتعديل والتهذيب والاصلاح (خطاب الاصلاح).إان العلم اهتم

بدراسة المجتمعات الشرقية الإسلامية على أسس السلالة واللغة والدين. كما ان الاستشراق تغلغل في التفسيرات العلمية الاجتماعية فيما يتعلق بغياب المواطنة Citizenship في الشرق في أعمال فيبر ونظريات الحداثة (We-ber 1927. Turner 1996. Macfie 2002)

٩- يذهب فيبر إلى أن الغرب وليس الشرق هو الذى طور الحياة المدنية وكذلك المدينة لوجود الظروف الضرورية لظهورها. ومن هذه الظروف الاستقلال ومشاركة السكان أو الأفراد في شئون الادارة المحلية وظهور الشركات العملاقة. ان تصور "المواطن" citizen ظهر فقط في الغرب لأن الغرب هو الذى توجد فيه المدينة بمعناها الدقيق (Weber 1927: 232).

١٠- من المعروف ان برنارد لويس من الذين شجعوا الإدارة الأمريكية (وخاصة نائب الرئيس الأمريكى ديك تشينى الذى أعلن في شهر مايو ٢٠٠٧ وجود الإمبريالية السنية في العراق والشرق الأوسط) لشن الحرب على العراق.

١١- لقد ظهر حديثا عدد هائل من المؤلفات من تخصصات مختلفة تناقش العلاقة بين الإسلام والغرب، أنظر على سبيل المثال:

Daniel (2000). Gill (2004). Hafez (2000). Hitti (1962). Lewis (1993). Nasr (2004). Saikal (2003). Ruf (2002). Thompson (2003). Van de Weyer (2001).

١٢- من التعميمات الفضفاضة التي كان المستشرقون يطلقونها على المجتمعات العربية عبارة "العقل العربى" The Arab Mind. ولقد كان لكتاب رفائيل باتاى عن العقل العربى (الذى نُشر عام ١٩٧٣، ظهرت نسخة جديدة منه عام ٢٠٠٢) تأثير سلبى على صورة المجتمعات العربية لما به من تحيز وصور نمطية كاذبة (Pattai 2002).

١٣- كثر الحديث عن الفوضى الخلاقة وخاصة في منطقة الشرق الأوسط، وإن كان هناك الكثير من المنظرين الذين يحاولون ربطها بنمط الحياة الأمريكية المتغيرة. لكن مثل هذا التنظير لا يخلو من نقد عندما ندرك أن الحرب تُشن فقط على العالم الإسلامى أو الشرق الأوسط بالمقارنة بأماكن أخرى من العالم. أنظر مقال "الفوضى الخلاقة" Creative Chaos على موقع http://www.mahablog.com/2006/07

١٤- أنظر كتاب جيرنى سكاهل Jereny Scahil الحديث (2007) Blackwater والذى يناقش فيه ظهور شركات وفرق المرتزقة التي تأسست في أمريكا في العقد السابق.

١٥- شاركت شخصيا في بعض هذه المظاهرات في مدينة ديترويد بولاية ميشيجان في خريف ٢٠٠٢. ويجب أن نذكر هنا أن شدة تأثير المقاومة العراقية عملت على تعزيز معارضة قطاعات كبيرة في الشارع الامريكي للحرب على العراق وعلى استمرار التواجد العسكري الامريكي هناك.

١٦- لقد سمعت عن مثل هذا الوصف من بعض الناشطين من العرب بولاية ميشيجان عام ٢٠٠٤ لكن وبمحض الصدفة سمعت الوصف نفسه من أحد الممثلين المسرحيين (وهو أمريكى من أصول عربية) ضمن أحد البرامج على قناة الجزيرة الفضائية صباح يوم الأربعاء الموافق ٢٣/٥/٢٠٠٧.

١٧- ظهرت دراسات علمية كثيرة حول المسلمين في المجتمعات الغربية بعامة وأمريكا بخاصة لا يسمح المجال لذكرها هنا، لكن يمكن الرجوع إلى بعض الكتب التي قدم لها المؤلف في دوريات علمية. أنظر: (el-Aswad .2003. 2004b. 2005. 2006a. 2006b. 2007).

١٨- ومن الأمثلة على ذلك رواية سلمان رشدى "آيات شيطانية" The Satanic Verses والتي أثارت الكثير من الجدل بل والشجب لما تحمله من تضمينات سلبية حول الثقافة الإسلامية. أنظر الدراسة النقدية التي قام بها طلال أسد (Asad 1990) حول الأبعاد الثقافية والأيديولوجية لهذه الرواية.

١٩- على عكس ما يعتقد الرجال من أهل الشرق أنهم أكثر ذكورة خاصة في تعاملهم مع نساء الغرب (كما رسمها الطيب صالح في روايته الشهيرة" موسم الهجرة إلى الشمال")، تعمم الدراسات الاستشراقية مفهوم الأنوثة وتطبقه على الرجال من حيث الخضوع المعنوي والحضاري للغرب، بل حتى في تعذيب الأسرى من الرجال (في سجن أبو غريب، على سبيل المثال) كان التركيز على هذه الأطروحة، أي تشبيه الشرق بالمرأة واخضاعها بالمفهوم الذكوري الغربي القوي المهيمن (Shaheen 1997, 2001, Nader 1998). أنظر أيضا دراسة ميلمان (Melman 1995) ورينا لويس(Lewis 1995 Reina Lewis) حول العلاقة بين الاستشراق والجنس.

المراجع

أولا، المراجع العربية

- أبو زيد، أحمد، "الاستشراق والمستشرقون" عالم الفكر، ١٩٨٤ مجلد ١٠، عدد ٢ .(٧٦-٢٥٥)
- عيد الكريم، إبراهيم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل ، دار الجيل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية ، عمان ١٩٩٣.
- الأسود، السيد، "تصور رؤية العالم في الدراسات الأنثروبولوجية" المجلة الاجتماعية القومية، (تصدر عن المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية)، ١٩٩٠a مجلد ٢٧، عدد ١ (٩-٥٤).

———— "الثقافة والتفكير: رؤية أنثروبولوجية" المجلة الاجتماعية القومية (تصدر عن المركز القوي للبحوث الاجتماعية والجنائية)، 1990b مجلد ٢٧، عدد ٣ (٧١-١٠٣).

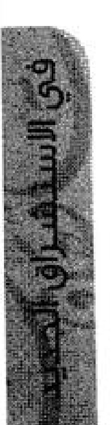
———— "صورة الآخر بين الثبات والتغير: دراسة أنثروبولوجية مقارنة لطلاب ينتمون إلى مجتمعين عربيين" مجلة العلوم الاجتماعية الصدر مجلس النشر العلمي – جامعة الكويت)، 1996 مجلد ٢٤ عدد (٢٥٧-٢٤١) ١.

———— الدين والتصور الشعبي للكون: سيناريو الظاهر والباطن في المجتمع القروي المصري، ترجمة السيد الأسود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005a.

———— "اعادة التفكير في الشرق الأوسط" ، عرض لكتاب Rethnking the Middle East. Efraim Kash مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، 2005b مجلد ٣٣ عدد ٢ (٤٥٣-٤٤٩).

———— التماثل والتمايز في الزى العربى الخليجي: رؤية وقراءة أنثروبولوجية للدلالات الرمزية لثقافة الستر" مجلة العلوم الانسانية،كلية الآداب، جامعة البحرين، 2005c مجلد ١١ ((١٩٢-١٥٨.

- البيطار، زينات، الاستشراق في الفن الفرنسى. عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٢.
- العظم، صادق جلال، الاستشراق والاستشراق معكوسا. بيروت، دار الحداثة ١٩٨١.
- كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربى الوسيط. بيروت: المؤسسة العربية للثقافة والنشر ٢٠٠٤.
- زكريا، فؤاد، «العلاقة بين الشرق والغرب: اوهام الرؤية الاستراتيجية »، مجلة العلوم الاجتماعية، ١٩٨٧ المجلد ١٥، العدد ٤ (٣٠٣-٣٠١).
- زقزوق، محمد حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥.
- عبدالكريم، إبراهيم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجيل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، عمان ١٩٩٣.



ثانياً: المراجع الأجنبية

Abdel-Malek, Anouar. 1963. "Orientalism in Crisis" in Diogenes, 11 (44): 103-140.

Agamben, Giorgio. 1998. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Palo Alto, C A: Stanford University Press.

Alam, M. Shahid. 2007. Challenging the New Orientalism: Dissenting Essays on the "War Against Islam". North Haledon: NJ: Islamic Publications International.

al-'Azm, Sadik Jalal. 1981. "Orientalism and Orientalism in Reverse" Khamsin. 8: 5-26.

Asad, Talal. 1973. Anthropology and the Colonial Encounter. Amharest, New York: Humanity Books.

1990 "Ethnography, Literature, and Politics: Some Readings and Uses of Salman Rushdie's The Satanic Verses" Cultural Anthropology, 5. (3):. 239-269.

2007. On Suicide Bombing. New York: Columbia University Press

Barber, Benjamin. 1995. Jihad vs. McWorld. New York: Ballantine Books.

Benjamin, Daniel and Simon, Steve. 2005. The Next Attack: The Failure of the War on Terror And a Strategy for Getting It Right. New York: Times Books.

Bos, Matthijs van den. 2005. "Transnational mOrientalism: Henry Corbin in Iran" Anthropos, 1000: 113-125.

Buchanan, Patrick. 2002. The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization. New York:. St. Martin's Griffin.

Buruma, Ian and Margalit. 2004. Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies Avishai. Penguin.

Chomsky, Noam. 2002. 9-11. New York : Seven Stories Press.

2003. Hegemony or Survival : America's Quest for Global Dominance. New York: Metropolitan Books.

2005. Imperial Ambitions: Conversations on the Post-9/11 World [American Empire Project]. Metropolitan Books.

Combs-Schilling, M. E. 1989. Sacred Performance: Islam, Sexuality, and Sacrifice. Columbia University.

Dahlgren, Susanne. 2007. "The Middle East Amongst US", Anthropology News (April), 12-13.

Dallmayr, Fred R. 1996. Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter. Albany: State University of New York Press.

Daniel, Norman. 2000. Islam and the West. One world Publications.

Davidson, Lawrence. 1998. Islamic Fundamentalism. Westport, Conn. : Greenwood Press.

el-Aswad. el-Aswad. 2002. Religion and Folk Cosmology: Scenarios of the Visible and Invisible in Rural Egypt. Westport. CT: Praeger Press.

2003. Sacred Space And Holy War: The Politics. Culture and History of Shi'ite Islam. by Juan Cole (New York: I.B. Tauris. 2002). Digest of Middle East Studies Digest of Middle East Studies (DOMES)). 12 (2): 89-92.

2004a. Rethinking the Middle East. (New York: I.B. Tauris. 2002) By Efraim Karsh. Digest of Middle East Studies (DOMES).. 13 (1): 82-85.

2004b. (Review) Islam. Judaism. and the Political Role of Religions in the Middle East (Gainesville. FL: University Press of Florida. 2004) by John Bunzl" Digest of Middle East Studies (DOMES). 13 (2): 53-55.

2005. (Review) Islam in Urban America: Sunni Muslims in Chicago (Philadelphia Temple University Press. 2004). By Garbi Schmidt. Digest of Middle East Studies (DOMES). 14. (1) 78-81.

2006a. "The Dynamics of Identity Reconstruction among Arab Communities in the US." Anthropos. 101. 1: 111-121.

2006b "The Permeability of the Middle East: The Predicament of Regional and Global Forces " Digest of Middle East Studies (DOMES. 15. (1): 113-120.

2007. (Review) The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam.By Kamran Scott Ahgaie. Ed.(Austin: University of Texas Press). Digest of Middle East Studies (DOMES). 16 (1):252-254.

Fouskas. Vassilis K. and Gokay. Bulent. 2005. The New American Imperialism: Bush's War on Terror and Blood for Oil. Westport. CT: Praeger Press.

Geaves. Ron. 2004. Theodore Gabriel. and Yvonne Haddad. Islam and the West post 9/11. Aldershot. England; Burlington. VT: Ashgate.

Gellner. Ernest. 1983. Muslim Society. Cambridge University Press.

Dallmayr. Fred R. 1996. Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter. Albany: State University of New York Press.

George. Derek. 2004. The Colonial Present: Afganistan. Palestine and Iraq. Molden MA: Blackwell.

Gill. Robin. 2004. Orientalism and Occidentalism: Is Mistranslation of Culture Inevitable?. Key Biscayne. Florida: Paraverse Press.

Gingrich. Andre. "Anthropological analyses of Islamophobia and anti-Semitism in Europe" American Ethnologist.. 32. (4):. 513-515.

Göle. Nilüfer. 1996. The Forbidden Modern: Civilization and Veiling. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hafez. Kai 2000. Islam and the West in the Mass Media: Fragmented Images in a Globalizing world. Cresskill. NJ: Hampton Press.

Hitti. Philip Khuri. 1962. Islam and the West. a Historical Cultural Survey. Princeton. N.J.. Van Nostrand.

Hoeveler. Dianne and Cass. Jeferey. 2006. Iterrogating Orientalism: Contexual Approaches and Pedagogical PR. Hardcover.

Hübinette. Tobias"Orientalism Past and Present:An Introduction to a Postcolonial Critique". (ND) http://www.tobiashubinette.se/orientalism.pdf

Huntington. Samuel. 1993. "The Clash of Civilizations?" Foreign Affairs. 72. no.3: 22-49.

Huntington. Samuel. 1996. The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. New York : Simon & Schuster.

Irwin. Robert. 2006. Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents. Hardcover.

Karsh. Efraim 2002. Rethinking the Middle East. New York: I.B. Tauris.

Islamic Imperialism : A History. Yale University Press. 2006.

Kepel. Gilles. 2004. The War for Muslim Minds: Islam and the West. Tans. By Pascale Ghazaleh. Belknap Press; New Ed edition.

Kiernan. V. G. and Hobsbawm. Eric. 2005. America: The New Imperialism: From White Settlement to World Hegemony. Verso.

Ruf. Werner. 2002. Islam and the West: judgements. prejudices. political perspectives. Mul̂nster: Agenda.

Thompson. Michael J. 2003. Islam and the West : critical perspectives on modernity. Lanham. Md. : Rowman & Littlefield.

Levi-Srauss. Claud. Tristes Tropiques. Trans by John and Doreen Weightman> New York: Penguin Books. 1992 (1974)

Lewis. Bernard. 1954."Communism and Islam" International Affairs. January: 1-12

1992. "The Question of Orientalism." The New York Review of Books. June 24.

1996. 'Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview'. Journal of Democracy. 7 (2). 52-63.

"The Roots of Muslim Rage." The Atlantic Monthly 266. September..

Islam and the West. New York : Oxford University Press. 1993.

2004. The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror. New York: Random House.

What Went Wrong?: The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East. Harper Perennial. 2003.

Lewis. Reina. 1996. Gendering Orientalism: Race. Femininity and Representation (Gender. Racism. Ethnicity Series). New York: Routledge.

Little. Douglas. 2004. American Orientalism: The United States and the Middle East Since 1945. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.

Lockman. Zachary. 2004. Contending visions of the Middle East : the history and politics of.Orientalism Cambridge; New York : Cambridge University Press

Macfie. Alexander Lyon. . 2002. Orientalism. Edinburgh: Pearson Education.

Margot. I. Duely and Edwards. Mary I. 1986. The Cross-Cultural Study of Women: A Comprehensive Guide. The Feminist Press at CUNY.

Margulies. Joseph. 2007 (2006). Guantanamo and the Abuse of Presidential Power . New York: Simon & Schuster.

Mayer. Ann Elizabeth. 1999. 'Citizenship and Human Rights in Some Muslim States'. in G.M. Muñoz (ed.) Islam. Modernism and the West: Cultural and Political Relations at the End of the Millennium. London: I.B. Tauris

Melman. Billie. 2006 1995). Women's Orients: English Women and the Middle East. 1718-1918--Sexuality. Religion and Work. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Mernissi. Fatima. 1987. Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society. Indiana University Press.

Nader. Laura. 1989. "Orientalism. Occidentalism and the Control of Women." Cultural Dynamics II. 3 (Leiden: E.J. Brill.

Nafissi. M. R. 1998. 'Reframing Orientalism: Weber and Islam'. Economy and Society. 27 (1). 97-118.

Nasr. Seyyed Hossein. 2004. Islam and the West. Prince Frederick. Md. : Recorded Books

Nelson. Benjamin. 1976. "On Orient and Occident in Max Weber." Social Research 43. (1) 114-129.

Owen. Roger. 1973. "Studying Islamic History." Journal of Interdisciplinary History. 4: 287-298.

2007. "Question: What is a Strikingly New Characteristic of Imperial Projects-or the Way they are Analyzed-in the Middle East?" Int. J. Middle East Stud. 39: 7-10.

Patai. Raphael. 2002 (1973).. The Arab Mind. Long Island City. NY: Hatherleigh.

Pipes. Daniel. Militant Islam Reaches America. New York: W. W. Norton. 2002.

Prakash. Gyan. 1995. "Orientalism Now."History and Theory. 34: 199-212.

Preisendanz. Karin and Franco. Eli. 1997. Beyond Orientalism. Amesterdam: Rodopi.

Redden. Shawn. 2003. "The New Orientalism: Racism and the Politics of Fear" Student Life. University of Washington. http://media.www.studlife.com/media/storage/paper337/news/2003/09/05/Forum/The-New.Orientalism.Racism.And.The.Politics.Of.Fear-458582.shtml

Richardson. Michael. 1990. "Enough Said: Reflection on Orientalism" Anthropology Today. 6 (4): 16-19.

Roberts. Mary and Schaeffer. John. 2005. Edges of Empire: Orientalism and Visual Culture. Blackwell Publishing.

Rodinson. Maxime. 1966 (1974). Islam and Capitalism (B. Pearce. Trans.).London: Penguin.

Roy. Olivier 1994. The Failure of Political Islam (C. Volk. Trans.). Cambridge. MA:Harvard University Press

Sha'ban. Fuad. 1991. Islam and Arabs in Early American Thought: The Roots of Orientalism in America. Durham. NC: Acorn Press.

Sadowski. Yahya. 1997. "The New Orientalism and the Democracy Debate". in J. Beinin and J. Stork (eds.) Political Islam.pp: 33-50. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Said. Edward W. 1978. Orientalism: Western Conceptions of the Orient. London: Pantheon Books.

1976. "Arabs. Islam and the Dogmas of the West." New York Times Book Review (31 October).

1981. Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World. Pantheon Books; 1st Edition edition.

1993. Culture and Imperialism. New York: Alfred A. Knopf..

1995. "East Isnt East: The Impending End of the Age of Orientalism." Times Literary Supplement (3 February).

1984."Introduction." In Raymond Schwab. The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East. 1680-1880. vii-xx. New York: Columbia University Press.

1997. "Orientalism and Beyond." In Postcolonial Theory: Contexts. Practices. Politics. Edited by Bart Moore-Gilbert. 34-73. London: Verso.

1986. "Orientalism Reconsidered." In Literature. Politics and Theory. Edited by F. Barker. et al. London: Methuen.

1999. Out of Place: A Memior. London: Grants..

2000. Reflections on Exile and Other Essays. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press.

1983 The World. the Text. and the Critic. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press.

Saikal. Amin. 2003. Islam and the West: conflict or cooperation? Houndmills. Basingstoke.

Hampshire ; New York : Palgrave Macmillan.

Sax. William S. 1998. "The Hall of Mirrors: Orientalism. Anthropology. and the Other" American Anthropologist. 100 (2): 292-301.

Scahil. Jereny. 2007. Blackwater: The Rise of the World's Most Powerful Mercenary. New York: Nation.

Shaheen. Jack G. 2001. Reel Bad Arabs: how Hollywood vilifies a people. New York: Olive Branch Press.

1997. Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture. Washington: Center for Muslim-Christian Understanding. Georgetown University.

Sweetman. John. 1988. The Oriental Obsession. Cambridge: Cambridge University Press

Turner. Bryan S. 1974. Weber and Islam: A Critical Study. London: Routledge & Kegan Paul.

1994. Orientalism. Postmodernism and Globalism. New York: Routledge.

1996. For Weber: Essays on the Sociology of Fate. London: Sage.

Van de Weyer. Robert. . 2001. Islam and the West : a new political and religious order post September 11. Alresford. Hampshire: O Books.

Varisco. Daniel. 2005. Islam Obscured: The Rhetoric Of Anthropological Representation. New York: Palgrave Macmillan.

Walker. Kevin. 1991. "Orientalism and the "Other":Towards a New Anthropology of the Middle East". http://www.exhibitresearch.com/kevin/anthro/orient.html

Weber. Max. 1930 (1905). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (T. Parsons.Trans.). London: Unwin.

1958 (1917). The Religion of India (H.H. Gerth and D. Martindale. Trans.). New York: Free Press.

1927. "Citizenship" General Economic History. London: Transaction Publishers.

Wiktorowicz. Quntan. 2005. Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West. Lanham. Md.:Rowman & Littlefield.

Weber. Max. 1981 (1927). 'Citizenship' General Economic History. London:Transaction Publishers.

Wright. R. 1996. 'Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation'. Journal of Democracy. 7 (2). 64-75.

Yu. Beogcheon. 1983. The Great Circle: American Writers and the Orient. Detroit: Wayne State University Press.